21—3—

LIBRARY
OF THE
Theological Seminary,
PRINCETON, N.J.

BT 715 .M38 1841
Mau, Heinrich August.
Vom Tode, dem Solde der
S unden, und der Aufhebung

Vom Tode,

dem Solde der Sünden,

und

der Aufhebung desselben

durch die

Auferstehung Christi.

Eine exegetisch-dogmatische Abhandlung

von

Dr. H. A. Mau,

ordentlichem Professor der Theologie in Kiel.

(Separatabdruck aus den theologischen Mitarbeiten, Jahrgang 1838, Heft 2, und Jahrgang 1840, Heft 4.)

Kiel.

Universitäts-Buchhandlung.

1841.

Druck von C. F. Mohr.

Vorwort.

Gleichzeitig mit dem Heft der theologischen Mitarbeiten, welches die zweyte Hälfte der nachstehenden Arbeit enthält, erscheint nach dem Wunsche des Herrn Verlegers der genannten Zeitschrift dieser Separatabdruck beyder Abtheilungen. Es wäre mir erwünscht gewesen das Ganze zuvor einer Ueberarbeitung unterziehen zu können, besonders auch, um in formeller Hinsicht namentlich in dem ersten Theile Manches zu bessern und zugleich die beyden Abhandlungen mehr in einander zu arbeiten. Zeit und Umstände indeß haben dies nicht verstattet, und die Arbeit hat in ihrer ursprünglichen Gestalt unverändert bleiben müssen. Ich würde jetzt auch auf die Schrift von Krabbe nicht in derselben Art und in demselben Maaße fortlaufende Rücksicht nehmen, wie es im ersten Theile geschehen ist, obgleich es übrigens natürlich schien, daß ich an eine namhafte Schrift, die

vor Kurzem denselben Gegenstand behandelt hatte, anknüpfte, zumal da ich in einer Hauptsache zu ihr in Gegensatz trat. In den zweyten Theile habe ich mich dieses Verfahrens um so mehr enthalten, da aus dem ersten hinreichend hervorgehen wird, in wieweit ich mit Krabbe übereinstimme und von ihm abweiche. Ohnehin besteht die Abweichung zum großen Theile darin, daß wir nicht denselben Stoff verarbeitet haben.

H. A. Mau.

Vom Tode, dem Solde der Sünden, und der Aufhebung desselben durch die Auferstehung Christi.

Erste Abtheilung.

(Mit Rücksicht auf D. Krabbe die Lehre von der Sünde und vom Tode in ihrer Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi. Hamb. 1836.)

Die genannte Schrift des Herrn Professor Krabbe nahm von vorne herein durch Dasjenige, was sich als ihre eigentliche und Hauptaufgabe ankündigt, das eigenthümliche Interesse bey mir in Anspruch, mit welchem Jemand die ausführliche und eingehende Abhandlung eines Gegenstandes zu empfangen pflegt, den er selbst einer besonderen Erwägung und Bearbeitung so würdig als bedürftig gehalten hat. Sie ist aber auch geeignet, wie sie gearbeitet ist mit Liebe zur Sache und mit umfassender Einsicht in dieselbe, eben so wohl einen erfreuenden Gesammteindruck, als manche Belehrung und Anregung zu gewähren. Von dem, was sie in der letzteren Hinsicht mir gewesen ist, mögte Nachstehendes ein Zeugniß geben: denn indem ich dem Gegenstande gleiche Wichtigkeit, wie der Verfasser, beylege, kann ich noch nicht ihn als erledigt durch die vorliegende Schrift ansehen, und wünsche in Anknüpfung an dieselbe ihn dem genannten Ziele

etwas näher zu führen. In Gemeinschaft mit dem Verfasser widme ich mich der Sache um so lieber, da ich mit demselben auf Einem Grunde in gleicher Weise theologischen Strebens zu demselben Ziele verbunden zu seyn glaube.

Das eigentliche und Hauptthema der Schrift, oder, welche Wahrheit der Verfasser insbesondere darzustellen und gegen Verkennungen festzustellen, sich zur Aufgabe gesetzt hat, obwohl er nicht schlechthin sie allein, sondern sie im Zusammenhange mit den ihr organisch verbundenen Elementen des christlichen Lehrbegriffs, obwohl er daher auch diese behandelt, dies vorläufig zu bezeichnen, ist die Bestimmung des einleitenden ersten Capitels. Inzwischen ist, wie mir scheint, das Eigenthümliche der von dem Verfasser vertheidigten Ansicht und das Verhältniß derselben zu der von ihm bestrittenen nicht scharf genug charakterisirt, so daß die entgegengesetzten Richtungen gehörig zu einander in Verhältniß und damit auseinander gesetzt wären. Und doch scheint es um so mehr wünschenswerth, daß dies geschehe, da der Verfasser die Differenz in das Gebiet, nicht etwa nur der Wissenschaft vom Glauben, sondern des Glaubens selbst an die Erlösung gesetzt, und die Anerkennung der Thatsache, deren Realität zu behaupten seine Aufgabe ist, für einen nothwendigen Bestandtheil des christlichen Grundbewußtseyns, damit dasselbe voll ausgebildet sey, erklärt hat. Indem ich daher zunächst die Ansicht des Verfassers und die Seite, von welcher ich sie glaube bestreiten zu müssen, vergegenwärtigen mögte, wünsche ich zugleich zum Bewußtseyn zu bringen, wie sehr weit ich doch mit dem Verfasser in Einigkeit und Gemeinschaft gehe; wenn daher auch die Verhandlung sofort eine polemische seyn wird, wünscht sie zugleich eine irenische zu seyn, und im Interesse des Bewußtseyns der Einigkeit und des Friedens darzuthun, daß der Verfasser Ursache gehabt hätte, seine allgemeine und vorläufige Polemik weniger allgemein zu halten, nicht mit einem nur einfachen Gegensatze alle seine Gegner in Eines zusammenzufassen, sondern unter denselben einen Unterschied zu machen.

Der Verfasser hebt damit an, daß er denjenigen Glauben als einen unvollkommenen bezeichnet, in welchem Christus nur, der Sündlose und Heilige, als der Erlöser von der Sünde gesetzt werde, ergriffen und erfahren durch die Aufnahme in seines heiligen Lebens Gemeinschaft zu Ueberwindung der Sünde, nicht aber auch als der Erlöser von dem Tode, der Folge und Strafe der Sünde. Man wird hier fast nothwendig veranlaßt, an die bekannten Schriftworte zu denken, nach welchen der Tod der Sünden Sold ist, Gottes Gnadengabe aber das ewige Leben in Christo Jesu, und dabey zu gedenken, daß doch wohl Jeder, der den Erlöser bekennt, den Erlöser vom Tode bekennt — in irgend welchem Sinne. Denn der Verfasser setzt den Namen des Todes, sofern dieser ein Gegenstand der Erlösung ist, ohne Weiteres in dem Sinne des populären Sprachgebrauchs. Sowie es ja aber eben ein Streitpunct ist, ob dies schlechthin der wahre Begriff des Todes sey, da, wo von der Strafe der Sünden und der Aufhebung des Todes die Rede ist, so verkennt der Verfasser nicht, daß jedenfalls der Tod, dessen Macht durch Christum gebrochen wird, mehr befaßt, als was man gewöhnlich den Tod nennt, und der Verfasser darf schwerlich sagen, daß von Jemanden Christus für den Erlöser von der Sünde anerkannt werden möge, ohne daß ihm die Erlösung vom Tode beygelegt würde, sondern nur, und dies dürfte der genauere Ausdruck gewesen seyn, daß zum Theil in der Anerkennung der Erlösung vom Tode ein einzelnes Moment in dem Begriff des Todes einseitig und mit Ausschließung eines anderen festgehalten werde. Ich mache diese Bemerkung zugleich in der Absicht, die andere daran zu knüpfen, daß ich mit dem Urtheile des Verfassers, nachdem es auf obige Weise näher bestimmt worden, und mit dem Grundgedanken, auf welchem es ruhet, vollkommen einverstanden bin, ungeachtet ich diejenige Bestimmung des Begriffs vom Tode, auf welche der Verfasser das Hauptgewicht legt, nicht für die richtige halte. Es wird, meine ich, hieraus hervorgehen, daß nicht auf gleiche Weise alle Gegner dieser

besonderen Bestimmung zu dem Verfasser eine Antithesis bilden, und er zu ihnen.

Ich werde nämlich des Verfassers Sinn treffen, wenn ich Folgendes als unsere gemeinsame Ueberzeugung bezeichne. Der Inhalt des vollen apostolisch christlichen Glaubens werde nicht darin erschöpft, daß uns insofern Christus der Erlöser ist, als wir seine gegenwärtige erlösende Wirkung in der Gegenwart des christlichen Lebens erfahren, nicht darin, daß wir in der gegenwärtigen Lebensgemeinschaft mit seinem Leben ihn als den Erlöser von der Sünde anerkennen, oder, wenn wir den Begriff des Todes hier anwenden, als den Begründer und Vermittler der Auferstehung aus der Erstorbenheit des inwendigen Menschen, welche der geistliche Tod ist, oder als denjenigen, welcher durch die Gabe ewigen Lebens aus seiner Fülle das Todesverderben, wiefern es in dem irdisch zeitlichen Leben des nichtwiedergebornen Sünders sich verwirklichen würde, aufhebt. Vielmehr, wie der Glaube in dem ganzen Verlaufe dieses, des irdischen Lebens bis an das Ende desselben, den zeitlichen Tod, dessen wir in jedem Augenblicke gewärtig seyn können, wie er immer nur das Bewußtseyn ist des werdenden, seyenden und auch nichtseyenden, heiligen und seligen Lebens, so ist er auch seiner Natur nach nothwendig ein Hinstreben und eine Bewegung zu der Vollendung des wahren Lebens in seiner Heiligkeit und Seligkeit, und schließt in sich als die Hoffnung ein Bewußtseyn von diesem Ziele, daß es erreicht werden kann und erreicht werden wird. Nur die andere Seite dazu, das entsprechende Negative ist es, daß der Glaube die Aufhebung des Strafzustandes glaubt, wie derselbe kraft der Sünde sich entwickelt und steigert über die Gränze dieses Lebens hinaus, und die Erlösung von einem Verderben, welches eben mit dem Ausgange aus diesem Leben, mit dem zeitlichen Tode eintreten würde. Sofern aber die in dem Glauben enthaltene Gewißheit und Zuversicht des wahren Lebens und der Befreyung von dem Verderben, in Beziehung auf die zukünftige Vollendung, wie auf die Gegenwart von beyden, darin gegründet ist, daß der

Glaube ein Glaube an Christum ist, dem der Gläubige sich verbunden weiß als ein Glied seines Leibes, ist es dem Gläubigen wesentlich, daß er Christum und Christi Lebensentwickelung auf sich bezieht, mit Hinsicht nicht allein auf die Momente der letzteren, deren Wiederschein gleichsam und Nachbildung in der Gegenwart des Christenlebens schon gegeben ist, da in dem Gerechten, der gehorsam ward bis zum Tode, der Gläubige sich gerecht weiß, sondern auch auf die Momente, welche über das Leben, dessen Schluß der Tod ist, hinausliegen und hinausweisen, die Auferstehung mit der Verherrlichung, zu welcher sie den Uebergang bildet. Denn durch diese Thatsache ist in der Person Christi, des Erstlings, die Aufhebung des Verderbens, welches für den Sünder mit dem zeitlichen Tode eintritt, vollzogen, und ist dargestellt die Vollendung und Vollkommenheit des Lebens, in welchem die Sünde überwunden ist. In wem daher Christus lebt, der sieht in der Vollendung Christi seine eigene vorgebildet, denn das so vollendete Leben ist sein eigen geworden, und gleichwie das heilige Leben Christi, bewährt durch Gehorsam bis zum Tode, die Basis der Gerechtigkeit ist, in welcher der Gläubige Frieden hat, so ist die Auferstehung und Erhöhung Christi die Verbürgung und thatsächliche Verheißung, daß das Leben Christi in den Gläubigen aus dem zeitlichen Tode durch die Auferstehung des Lebens zu einer Erhöhung eingeht, in welcher alles Verderben aufgehoben und von allem Uebel die Erlösung gegeben ist. Mithin hat die Thatsache der Auferstehung Christi, um bey dieser stehen zu bleiben, keines Weges nur insofern für die Christen ein Interesse, als sie durch Berichterstatter bezeugt ist, deren Zeugnisse einen Anspruch auf historischen Glauben zuzuerkennen der christliche Glauben ein Interesse hat, sondern sie ist ein Moment von eigenthümlicher Bedeutung und eigenthümlichem Einflusse in der Lebensentwickelung Christi als des Erlösers, sofern in ihr die definitive Aufhebung des mit der Sünde gegebenen Verderbens vollzogen ist, und es haftet an ihr und ruhet auf ihr der Glaube des Christen, sofern er auf die Befreyung von

einem mit dem zeitlichen Tode eintretenden Strafzustande geht und auf die zukünftige Verherrlichung. Die Predigt des Evangeliums, wie sie ursprünglich durch die Apostel ergangen, und fortan in Wechselwirkung mit dem apostolischen Schriftworte erschollen ist, verkündigt und stellt dar eben den ganzen Christus in der ganzen Entfaltung seines Lebens, und vornehmlich auch den auferstandenen: aufgenommen im Glauben wirkt er durch Mittheilung seines Lebens das Leben, welches in der Auferstehung des Herrn seine eigene Bestimmung erkennt, die es nothwendig voraussetzt und zu der es hinstrebt, so daß wechselsweise, dem subjectiven Bedürfnisse des Glaubens die objective Bürgschaft gegeben wird durch die Thatsache der Auferstehung Christi, und die Wahrheit der letzteren durch das Zeugniß des Geistes versiegelt wird, in welchem wir die Kraft seiner Auferstehung erkennen. Phil. 3, 10. Auch in dieser Erörterung über die Bedeutung der Auferstehung Christi glaube ich mit den Gedanken des Verfassers zusammenzutreffen, und ich rechne es seinem Werke als ein Verdienst an, daß es vom Anfang an diesem Momente des Lebens Christi seine eigenthümliche Stelle und selbstständige Geltung in der Vollziehung des Erlösungswerkes zu sichern bemüht ist.

Den Strafzustand nun, welcher mit dem zeitlichen Tode eintritt (es ist absichtlich dieser etwas weite und unbestimmte Ausdruck gewählt worden) nenne ich mit dem Verfasser nach dem Sprachgebrauche des Neuen Testamentes den Tod, und unterscheide ihn mit dem Verfasser von dem sogenannten geistlichen Tode, wiewohl ich später die Einheit und Zusammengehörigkeit von beyden werde darzustellen suchen, mehr vielleicht, als der Verfasser. Auf diese Einheit und Zusammengehörigkeit wird es auch, um dies gleich hier zu bemerken, zurückzuführen seyn, daß gar nicht selten auch auf die Auferstehung der Sünder aus dem geistlichen Tode die Auferstehung Christi bezogen wird z. B. Röm. 6, 4 ff. Eph. 2, 5, Stellen, die der Verfasser zu wenig scheint berücksichtigt zu haben.

Der Verfasser beschränkt sich darauf, die Auferstehung des Herrn auf jenen Tod, „den letzten Feind", als dessen Negation oder Aufhebung zu beziehen, so daß die letztere durch sie auch für Diejenigen begründet und verbürgt ist, die dem Auferstandenen im Glauben sich hingeben (S. 374). Und allerdings kann auch diese Beziehung für sich ein Gegenstand der Betrachtung seyn, zumal da sie unstreitig die nächste und unmittelbar sich darbietende ist, sofern die Auferstehung Christi unmittelbar das Eintreten einer neuen Lebensstufe repräsentirt, welche jenseits liegt von dem Schlusse des irdischen Lebens im Fleische. Schließen wir nun zu dieser Betrachtung uns dem Verfasser an, so ist es hier, wo unsere Differenz eintritt, und zugleich darf wohl, diejenige Auffassung dieser Sache, von welcher ich abweiche, darzustellen und zu rechtfertigen, als das bezeichnet werden, was gleich Anfangs die eigentliche und Hauptaufgabe der vorliegenden Schrift genannt ist. Es handelt sich nämlich darum, was näher unter jenem Tode zu verstehen sey, und die Verschiedenheit in der Beantwortung dieser Frage zieht sofort die weitere nach sich in Beziehung auf die andere Frage, in welchem Sinne durch Christi Auferstehung der Tod zunächst für Christum und demnächst für die, welche Christo angehören, aufgehoben sey. Der Verfasser bekennt von vorne herein, Vorr. S. IX. f., — und das Verfahren, welches durch die ganze Schrift vollzogen wird, legt ein bestätigendes Zeugniß ab, — daß er die Lösung der von ihm behandelten Probleme durch exegetisch treue Erforschung der Schriftwahrheit sucht, und durch Entwickelung derselben in ihrem inneren Zusammenhange und in der gegenseitigen Beziehung ihrer Elemente zu einander. Indem wir gleichen Sinnes gern mit dem Verfasser diese Bahn betreten, setzen wir, das Einzelne unserer Aufgabe nach der Schrift zu untersuchen, uns vor als dasjenige, was durch gegenwärtige Vorbereitung eingeleitet werden soll. Wenn wir jedoch hier die von dem Verfasser entwickelte Theorie in einem Umriß uns vergegenwärtigen, so können auch zu diesem schon kritische Bedenken eine Stelle finden. Da ich nämlich mit dem Verfasser überzeugt bin, daß

der Inhalt der heiligen Schrift, gleichwie nach göttlicher Ordnung die Thatsache des Ueberganges der Menschheit aus Sünde und Tod in das Leben, von welcher die Schrift zeuget, ein in sich einiges System bildet, so dürfte auch vor der in das Einzelne gehenden Prüfung schon die Frage motivirt seyn, wiefern von der Grundansicht des Verfassers aus ein Lehrbegriff über die in Frage stehende Sache sich habe aufstellen lassen, der in sich wohlgefügt sey und consequent zusammenhangend, so daß seine einzelnen Elemente genau mit einander correspondiren und in einander greifen. Dazu kommt, daß die Hauptsätze, wie der Verfasser selbst sie in dem einleitenden Capitel zusammenfaßt, nach seiner eigenen Darstellung Thatsachen des christlichen Bewußtseyns entsprechen, von welchen gesagt werden kann, daß sie dem, welcher die heilige Schrift als Norm des Glaubens erforscht, vor der Forschung schon wohlbekannt und gewiß seyn müssen.

Wo nun vom Anfang an der Verfasser den Tod nennt als ein Uebel, welches um der Sünde Willen von Gott als eine Strafe geordnet sey, versteht er, wie schon der Gebrauch des Namens ohne weitere Bestimmung erwarten läßt und der Zusammenhang der Rede bald deutlich macht, den Vorgang, welcher der zeitliche, leibliche, physische Tod genannt ist, wir wollen sagen: die Aufhebung und Auflösung desjenigen Standes des menschlichen Einzellebens, in welchem dasselbe innerhalb der gegenwärtigen irdischen Weltordnung als die Einheit von Seele und Leib besteht. Daß diese Aufhebung und Auflösung der Verfasser, sofern sie mit Nothwendigkeit erfolgt, als das Unnatürliche, nicht ursprünglich von Gott Verordnete, welches erst in Folge der Sünde über die Menschheit gekommen, ansieht, jedoch mit besonderer Reflexion auf die in ihr enthaltene Verweslichkeit und Verwesung des Leibes, dies geht aus vielen einzelnen Stellen des Buches klar hervor. Die Menschen, heißt es S. 28, sind nicht sterblich gewesen von Anfang ihrer Erschaffung, die physische Natur des Menschen ist durch die Sünde verderbt, (S. 7), die Todesdrohung über die Sünde in der Urgeschichte

erfüllt sich in dem Werden zu Erde (S. 46, 51), beyde beziehen sich auf die Auflösung des physischen Lebens (S. 74, vergl. 278) das Eintreten des leiblichen Todes (S. 94), die menschliche Organisation kam unter den zerstörenden Einfluß der Zeit zu stehen (S. 75), Tod und Verwesung ist das Loos der Uebertreter geworden (S. 69), die Zerstörung des physischen Lebens durch den Tod ist durch die Sünde veranlaßt, die Auflösung des menschlichen Leibes (S. 95), der Tod, welcher von der Sünde ausgeht, besteht nicht nur in dem Acte des Sterbens, sondern auch in der Sterblichkeit und Vergänglichkeit des (irdischen, leiblichen) menschlichen Lebens (welche, dies wird der Sinn des Verfassers seyn, in dem Acte des Sterbens sich vollständig und definitiv verwirklicht) vergl. S. 179.

Wird in diesem Sinne der Tod als ein Element in dem Stande der Sünde gedacht, welches ist als das correspondirende zu setzen in dem Lehrbegriff von der Erlösung? worin besteht die Aufhebung des Todes, welche, in Christi Auferstehung vollzogen, durch dieselbe für die Genossen Christi vermittelt wird? Der Verfasser gebraucht durchgängig die nicht unzweydeutigen Ausdrücke von Aufhebung, Vernichtung, Ueberwindung des Todes, ohne über die Bedeutung derselben sich bestimmt zu erklären. Letzteres ist auch dadurch nicht überflüssig gemacht, daß der Verfasser wiederholt, (z. B. S. 4, 9), den Gedanken für unzureichend erklärt, der Christ sey insofern vom Tode erlöst, als der Tod für das christliche Bewußtseyn als ein Uebel aufgehoben sey, und daß darauf bestanden wird, der Tod sey zu denken als in Wahrheit, wahrhaft (real) aufgehoben und vernichtet durch Christum. Denn dies kann wieder in zwiefachem Sinne gedacht werden, entweder, daß in Christo die Menschheit des Todes überhoben werde, oder, daß sie aus dem Tode und durch den Tod zum Leben hindurchdringe und übergehe. Allerdings scheint die erstere Auffassung theils durch den von dem Verfasser zum Grunde gelegten Begriff des Todes, theils durch die Thatsache des Sterbens Aller, wie sie unmittelbar vorliegt, von selbst ausgeschlossen zu werden, und vielleicht ist aus diesem Grunde

der Verfasser, ohne eine Erklärung darüber erforderlich zu halten, sofort von der anderen Auffassung ausgegangen. Allein es dürfte sich zeigen, daß doch die letztere nicht consequent festgehalten und durchgeführt, sondern theilweise in die erstere hinüber gegangen ist, und dies dürfte ein Mangel in der Theorie des Verfassers seyn neben anderen. In Betreff des Begriffs der Aufhebung, wie denselben der Verfasser ursprünglich gefaßt hat, erhebt sich zunächst noch ein Bedenken, welches nicht sowohl auf den Zusammenhang dieser Lehre in sich geht, als auf ihr Verhältniß zu entsprechenden anderen Theilen des christlichen Lehrbegriffs, wiefern sie diesen in der That entsprechend gebildet sey. Sofern nämlich der ganze Proceß des Erlösungswerkes als eine Aufhebung des Alten durch Neues gedacht und benannt werden kann, werden wir dieselbe für die einzelnen Momente, die wir unter diesem Begriff befassen, durchgängig in dem oben zuerst aufgestellten Sinne setzen. [1]) Denken wir, daß in Christi Person, insofern durch sie die Menschheit repräsentirt wird, die Sünde und das Verderben aus der Sünde aufgehoben ist, so heißt doch dies nichts Anderes, als daß beyde in und an ihm gar keine Statt haben, sondern anstatt ihrer die Gerechtigkeit und ewiges Leben: gerade in Beziehung auf Christum hat dies der Verfasser in dem Zusammenhange der Lehre vom Tode zum Theil factisch anerkannt. Was aber diejenigen betrifft, welche in Kraft jener durch Christum in Christo vollzogenen Aufhebung erlöst werden, so verhält es sich hier nicht anders, ob es gleich so scheinen mögte. Denn zwar werden wir sagen, wenn wir die Menschheit im Ganzen oder im Einzelnen als erlösungsbedürftige denken, die Aufhebung des Standes der Sünde geschehe dadurch, daß sie aus demselben in den Stand der Gnade und des Heiles übergehe. Allein denken wir den Menschen als begriffen in dem Proceß der Erlösung, und

[1]) In dem Sinne, in welchem bekanntlich in der neueren Philosophie das Wort gebraucht wird, findet es hier insoferne keine Statt, als wir das Alte als nothwendiges Entwickelungsmoment nicht denken.

urtheilen, daß das eine und das andere Moment des Standes der Sünde für ihn aufgehoben sey oder werde, so meinen wir nimmer, daß er durch dasselbe hindurch und dann in das Entgegengesetzte übergehe, sondern, daß es für ihn gar nicht sey und er desselben ganz und gar überhoben, ist der Sinn des Urtheils. Um ein Beyspiel zu wählen, das unseren Gegenstand sehr berührt: der erste Eintritt in das Leben Christi durch Wiedergeburt und Rechtfertigung wird als die Auferstehung aus dem geistlichen Tode vorgestellt; für den so Erstandenen nun und an seinem Daseyn ist der geistliche Tod, mag derselbe als Sünde oder als Sündenstrafe gedacht werden, aufgehoben so, daß er in demselben weder ist, noch in ihn kommt. Sofern aber an dem Wiedergeborenen, wenn gleich die Sünde als Lebensrichtung in ihm aufgehoben, doch noch Sünde ist, scheint mit Rücksicht auf diese in dem mehrerwähnten Sinne nicht von einer Aufhebung die Rede seyn zu können, sondern nur in dem anderen, jedoch scheint es auch nur so. Denn was an Sünde noch wirklich je und je vorhanden ist, das wird in der That gar nicht aufgehoben in der Art, wie es hier gemeint ist. Es wird nicht aufgehoben in dem Sinne, daß es nicht wäre, denn es hat ja Wirklichkeit und auch die zeitliche Strafe, die es nach sich zieht, wird wirklich überstanden, mögen wir an die innerliche denken, die durch den Schmerz der Buße, oder an die äußere, die durch Gottes Züchtigung vollzogen wird.[2]) Zu sagen aber, es werde in dem Sinne, sofern sich der Christ bewähre, aufgehoben, daß durch dasselbe und aus ihm übergegangen werde in sein Gegentheil, ist eben so wenig zulässig: denn meinen wir die einzelnen wirklichen Sünden, so hätte es wohl gar keinen Sinn; ist aber die Rede von dem bleibenden Widerstreit des Fleisches wider den Geist, so wäre das Gegentheil die vollkommene Unterordnung des Fleisches unter den Geist. Allein die tritt nicht ein, und durch die Erlösung, die mit der Aufhebung

---

[2]) 1 Cor. 11, 31—32. Vergl. Nitzsch, System der christlichen Lehre, § 80, Anm. 2, S. 157 f.

des ganzen zeitlichen und weltlichen Zustandes eintritt, wird nicht sie gegeben. Inzwischen reden wir eigentlich von der Aufhebung, nicht der Sünde, sondern eines um der Sünde Willen geordneten Strafübels, als welches der Verfasser den leiblichen Tod betrachtet. Derselbe wird (S. 188) mit dem geistlichen Tode so zusammengestellt, daß letzterer für das Höchste, gleichsam die Spitze des geistlichen, ersterer des leiblichen Elends erklärt wird, welches durch die Sünde über die Welt kommt. Ist nun, wie bisher ausgeführt worden, durchgängig für den, welcher erlöst wird, eine Aufhebung dessen, was dem Stande der Sünde angehört, in dem Sinne zu setzen, daß es für ihn nicht ist, wird namentlich, worauf besonders Gewicht zu legen, der geistliche Tod so für ihn aufgehoben, daß er denselben nicht erleidet, so will es dazu nicht stimmen, daß nach dem Verfasser von dem Erlösten das andere Höchste doch erlitten werden muß, und nur insofern aufgehoben wird, als durch dasselbe zu seinem Gegentheile übergegangen wird. Und in dieser Hinsicht meinte ich, daß diese Lehre von dem Verfasser nicht den entsprechenden Theilen des christlichen Lehrbegriffs in der That entsprechend ausgebildet sey. Darauf aber gründe ich folgende vorläufige Vermuthung: da der leibliche Tod nicht in der Art für die Erlösten (und, setzen wir hinzu, für den Erlöser) aufgehoben wird, daß sie seiner überhoben würden, so wird er wohl nicht als ein höchstes Strafübel für die Sünde zu betrachten seyn. Dagegen den Tod, welcher allerdings als die des Sünders am Schlusse des Lebens im Fleische wartende Strafe gesetzt ist, werden in Wahrheit, die da erlöst werden, nicht schmecken ewiglich, es wird also derselbe in dem leiblichen Tode, welchen sie schmecken, wohl nicht bestehen. Womit zugleich zu vorläufiger Bestätigung an das bekannte Wort des Herrn erinnert seyn soll, dem das andere entspricht, daß, wer da lebet und glaubet an ihn, nimmermehr sterben wird, sowie das Apostelwort, daß, die nach dem Fleische leben, werden sterben müssen, die aber durch den Geist des Fleisches Geschäffte tödten, werden (nicht

sterben, sondern) leben.[3]) Der Verfasser bezieht diese Stellen auf den geistlichen Tod, zumal die in dem zukünftigen Daseyn eintretende Steigerung desselben: allein der θάνατος, sofern er ist „der Inbegriff alles Elends und aller Unseligkeit, welche durch die Sünde gewirkt ist" (S. 188), ist doch als ein einziger und in sich einiger Vorgang zu denken, nur in einer Mehrheit zusammengehöriger und zusammenhangender Momente über das Daseyn dessen, der im Solde der Sünde dient, ausgedehnt. Wo daher mit Rücksicht auf die Sünde der Tod schlechthin der Gegenstand einer biblischen Aussage ist, da muß auch der ganze Tod zu verstehen seyn und Alles, was in diesem Begriffe zusammengefaßt ist, und es ist unzulässig in der Auslegung ein Moment, welches eigentlich in den Begriff eingeschlossen seyn soll, auszuschließen, daß auf dieses die Aussage sich nicht mitbeziehe. Damit besteht sehr wohl, daß in den einzelnen Fällen das eine oder das andere Moment für die Reflexion besonders vorwiegt und heraustritt, denn das andere ist gleichwohl immer mitgesetzt. So, wenn es heißt „ich starb" und „die Sünde tödtete mich," ist dies unstreitig ein Ausdruck des Elends, welches die entwickelte Sünde unmittelbar selbst ist: allein sowie in demselben, als dem Anfange, die ganze weitere Entwickelung, die mit ihr zusammen den Begriff des Todes constituirt, potentia mitgesetzt und eben daher auch für das Subject schon im Vorgefühle gegeben ist, so ist sie auch in obigen Sätzen einbegriffen, deren voller Sinn daher ist, daß der Tod über ihn kam in seinem ganzen Umfange, die ganze Fülle des verschuldeten Bösen, wiewohl als actu verwirklicht eben nur jene erste Stufe noch gefühlt wird.[4]) Gleicher Weise ist ja, wenn in den zuvor

---

[3]) Joh. 8, 51. 11, 26. Röm. 8, 13. Vergl. d. Verf. S. 214, 363, 201.

[4]) Gewisser Maaßen kann ich mich hier auf den Verfasser selbst berufen, der freylich S. 201 seiner anderweitigen Voraussetzung gemäß sagt, in dem ἀπέθανον Röm. 7, 10 sey der leibliche Tod eingeschlossen. Aber ist denn die Meinung, der Redende sey erst mit

angeführten Stellen insbesondere auf die zukünftigen Entwickelungen des Todeszustandes reflectirt wird, in diesen die mit der gegenwärtigen Sünde eintretende geistlich sittliche Verderbniß fortwährend enthalten und in ihnen dauernd, ein wesentliches Element in ihnen. [5]) Wenn daher verheißen wird, daß, die im Glauben leben, den Tod nicht sehen werden, ohne irgend eine Beschränkung und Bestimmung, wie könnte es doch erlaubt seyn, einen Bestandtheil der Gesammtstrafe, welche Tod heißt, und zwar einen solchen, der für ein Höchstes erklärt worden, auszunehmen, daß sie dieses doch sehen werden? Vielmehr, was sie sehen werden, und wenn es der leibliche Tod ist, das wird eben nicht als ein Bestandtheil jenes Todes gedacht seyn.

Es scheint demnach, ganz äußerlich noch die Sache angesehen, nach der Analogie des Lehrbegriffs, und beyläufig nach einzelnen ausdrücklichen Aeußerungen des Neuen Testaments, schon vorläufig Grund des Zweifels zu seyn, ob doch die Hauptsätze des Verfassers, durch die Sünde sey der leibliche Tod in die Welt

---

dem Lebendigwerden der Sünde dem Loose des leiblichen Todes anheim gefallen? also im Zustande der todten Sünde von demselben frey gewesen? — S. 189 heißt es auch, daß selbst in den Stellen, wo der geistliche Tod gemeint sey, doch ein Zusammenhang mit der Vorstellung vom leiblichen Tode nachgewiesen werden könne. Aber wenn ein solcher Zusammenhang auf die Weise nachgewiesen wird, wie S. 363 zu Joh. 8, 51, so geschieht doch den Textesworten ihr Recht nicht, denn wenn der θάνατος dort auch den leiblichen Tod mitbedeutet, wie soll es dann in den Worten liegen, daß der letztere nur ein Uebergang zum ewigen Leben sey?

[5]) Paulus hat es selbst angedeutet, daß er dies Röm. 8, 13 im Sinne hat und auch seine Leser, sofern sie nach dem Fleische lebten, für geistlich todt und nur scheinbar lebendig erklären würde, indem er ihnen vorher 9—11 durch das wiederholte εἰ das geistliche Leben in dem Geiste Gottes und Christi nur so beylegt, daß er zugleich, ob sie es besitzen, unentschieden läßt. — Von der Stelle Röm. 8, 13 sagt der Verfasser S. 201, daß der Begriff des geistlichen Todes nicht auszuschließen sey. Aber wie der des leiblichen Todes eingeschlossen oder gar vorherrschend seyn sollte, ist nicht nachgewiesen.

gekommen und es werde derselbe in der Erlösung insofern aufgehoben, als zwar er erlitten, aber aus ihm zu dem Entgegengesetztesten übergegangen werde, ob diese Sätze wirklich Wahres und Wesentliches ausdrücken aus dem Inhalt der in Frage stehenden Sätze, daß der Tod der Sünden Sold ist und aufgehoben wird in der Erlösung. Weitere Zweifel erheben sich, wenn wir nun jene Sätze selbst ihrem Inhalt nach und in ihrem Verhältniß zu einander näher betrachten. Zunächst dieses, daß der leibliche Tod ein höchstes Strafübel sey, welches in dem Proceß der Erlösung nur so aufgehoben werde, daß es doch erlitten werde.[6]) Dies mögte zuvörderst mit Rücksicht auf die, welche durch Christum erlöst werden, nicht ganz leicht auszugleichen seyn mit der Idee der Erlösung: es scheint nicht wohl mit einander zu stimmen, daß zwar in ihnen der Herrschaft der Sünde ein Ende gemacht, sie von dem Gesetz der Sünde und, jedenfalls des geistlichen, Todes befreyt und gleichsam die Verheerungen, welche derselbe in dem geistig sittlichen Daseyn angerichtet, nur noch in verschwindenden, dem neu geschaffenen innersten Lebensgrunde fremden Resten vorhanden, gleichwohl aber ihr Leben noch einem höchsten Strafübel unterworfen wäre. Der Verfasser erklärt, wie zu erwarten war, in dieser Hinsicht (S. 217 f. und sonst), daß der Tod so lange fortherrschen müsse, bis mit der Vernichtung aller Sünden auch seine äußere (?) Macht gebrochen werden könne, also die Gläubigen sterben

---

[6]) Ich gebrauche den Ausdruck: leiblicher Tod als den üblichen und der Kürze wegen, aber nur in dem zu Anfang dargestellten und gleich in Folgendem mehrfach bezeichneten Sinne, von welchem auch der Verfasser ausgegangen ist. Genau genommen aber drückt der Name Tod zugleich die Art aus, wie die Auflösung des irdischen Lebens durch den Einfluß der Sünde modificirt ist, und daß in Beziehung auf sie der zeitliche Tod durch die Sünde bewirkt ist, werde ich nicht läugnen, sondern behaupten. Vielleicht wird sich zeigen, daß der Verfasser selbst nicht streng durchgängig den zuerst bezeichneten Sinn des Ausdrucks festgehalten hat und daß dadurch eine Annäherung zwischen uns vermittelt ist.

müssen, weil in ihnen noch nicht alle Sünde vernichtet sey. Allerdings nun werden wir dem beystimmen, wie es schon oben ausgesprochen worden, daß für die, welche erlöst werden, der noch vorhandenen Sünde ein verhältnißmäßiges Strafleiden entspricht, wir werden auch sagen können, wiefern alles Strafleiden in dem Begriff des Todes befaßt ist, daß auch an ihnen fortwährend noch Todtes, vom Tode Beherrschtes ist, wie es denn heißt, daß ihr Leib todt sey um der Sünde Willen. [7]) Aber auf der anderen Seite werden wir doch keine andere Vorstellung fassen können, als diese, daß in jeder Beziehung das Leben in und an ihnen das sich Ausbreitende ist, der Zustand des Todes aber nur ein stetig Verschwindendes, und damit scheint es sich nicht wohl zu reimen, daß nach dem Verfasser umgekehrt in ihrem irdischen Daseyn eine ganze Seite des Todesstandes, die, welche er in die Vergänglichkeit ihres irdischen Lebens bis zu endlicher Auflösung und mit Einschluß der letzteren setzt, bis zu dem Culminationspuncte fortherrschend sich steigert und fortentwickelt. Sollte die Rechtfertigung dessen darin gesucht werden, daß es nur die leibliche, äußere, untergeordnete Seite des Menschenlebens betreffe, so dürfte dabey ein gewisser, nicht zu rechtfertigender Dualismus obwalten, denn es wird sowohl Tod als Leben, beydes in ethischer Beziehung, zu denken seyn, wenn gleich ursprünglich die geistige, so doch gleichmäßig die geistige und leibliche Seite der Menschheit durchdringend und bestimmend, dergestalt, daß, insofern der Leib noch todt ist, auch der Geist noch nicht des Lebens aus dem Geiste Christi voll ist. Wir kommen hiermit aufs Neue zu dem Schlusse, daß dasjenige, was, wie die Vergänglichkeit des irdischen Lebens, bis zur Auflösung desselben in stetiger Progression auch an dem Erlösten vorhanden sey, wohl nicht ein Bestandtheil des Todes sey, welcher durch die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Erlösung aufgehoben wird. Dasselbe Ergebniß gewinnen wir, wenn nach der andern Seite die Reflexion nicht auf den

[7]) D. h. dem θάνατος unterworfen.

Tod, der Sünden Sold, wiefern er nur als stetig überwundener seyn könne an dem Gläubigen, sondern auf das wahrhaftige Leben sich richtet, wiefern es stetig wachsend das Christenleben bildet. Der Verfasser hat überall anerkannt, daß die ζωὴ αἰώνιος nicht ein schlechthin Zukünftiges ist, sondern das gegenwärtige Leben, in welches unmittelbar durch die Wiedergeburt im Geiste der Gläubige hineingeboren wird: aber so gewiß nun das ewige Leben in seiner Gegenwart ursprünglich ein geistiges und geistliches ist, so scheint doch der Verfasser in einer abstracten Trennung der geistigen und der leiblichen Seite des Menschen- und Christenlebens einseitig und ohne eine Beziehung auf die letztere das Leben als ein geistiges zu denken. Die ζωὴ αἰώνιος bilde, heißt es S. 211, nie den Gegensatz des leiblichen Todes und der Vergänglichkeit — dies Beydes aber in seiner Einheit ist es und ist das Einzige, was der Verfasser als Wirkung der Sünde auf die Leiblichkeit setzt, — sondern — den Gegensatz des geistlichen Todes; und wenn diese Aeußerung nicht ganz zu harmoniren scheint z. B. mit S. 201, wo gesagt wird, in dem θάνατος Röm. 6, 23 sey auch der leibliche Tod begriffen (woraus folgt, daß auch der Gegensatz die Einheit des geistigen und leiblichen Lebens ausdrücken müsse), so scheint doch die Belebung der beyden Seiten der Menschheit zu wenig in Einheit gesetzt und gedacht zu seyn. Denn eines Theils wird ja die Erhebung der Leiblichkeit aus dem Stande des Todes rein in die Zukunft verlegt, während sie in dem irdischen Daseyn ganz und immer mehr und mehr dem Tode anheim gegeben sey, und andern Theils werden S. 364, 365, 367 ff. die Auferstehung des Leibes in verklärter Gestalt und die Vollendung der in dem πνεῦμα begründeten ζωὴ als zwey gewisser Maaßen nur in dem Verhältniß der Simultaneität stehende Acte vorgestellt, eine doppelte Form der ἀνάστασις, so daß die letztere mit der ersteren sich verbinde, und neben derselben vollzogen werde. Unser Interesse ist hier, die zuerst erwähnte Vorstellung ins Auge zu fassen. Daß sie nicht das Gepräge der Angemessenheit trage, mögte auf den ersten Blick

in die Augen fallen, denn sollte, wenn die belebende Kraft Christi uns ergreift, gleichsam die eine ganze Hälfte unseres Seyns Nichts von ihrer Wirksamkeit erfahren, sondern verharren in der Todesentwickelung, welche er zu unterbrechen gekommen ist? Ergiebt sich also diese Vorstellung daraus, daß als das Wesentliche der Todesentwickelung in Beziehung auf die Leiblichkeit die Vergänglichkeit der letzteren zum leiblichen Tode gedacht wird, so scheint eben diese Annahme die unwahre zu seyn, und vielmehr vorausgesetzt werden zu müssen, daß die leibliche Seite des Menschenlebens in einer Weise den θάνατος, der Sünden Sold, theile, nach welcher diese ihre Theilnahme, gleichwie das Sterben des Geistes um der Sünde Willen, und mit dem letzteren unterbrochen, und sie in entsprechender Weise auch des ewigen Lebens, nachdem nun dieses im Gemüthe geboren worden, theilhaft werden könne. Es scheint für sie in dem Christenleben eine solche Stellung und Entwickelung nachgewiesen werden zu müssen, in welcher sie, ungeachtet sie der Auflösung in Vergänglichkeit entgegen geht und in diesem Sinne stirbt, gleichwohl erkannt werde als übergehend aus dem Tode in das Leben, so daß sie, indem sie in jener Hinsicht abstirbt, zugleich in dieser Hinsicht lebendig werde, also jenes Absterben nicht an sich die Negation der ζωὴ für sie und nicht die Ausschließung derselben, mithin nicht das Wesentliche des θάνατος für sie sey.

Hat nun diese letztere Annahme, und, was mit ihr zusammenhangt, zu behaupten, der Tod werde nur so aufgehoben in der Erlösung, daß er doch erlitten werde, bedeutende Schwierigkeit, sofern die Aufgabe ist, dies mit Rücksicht auf die, welche in der Kraft Christi erlöst werden, durchzuführen, so ist es, wie es scheint, nicht weniger schwierig, die entsprechende Anwendung auf den Erlöser zu machen. Der Verfasser selbst bringt diese Schwierigkeit zur Sprache, und sagt S. 255, es könne scheinen, daß die Lehre, der Tod sey durch die Sünde und nur durch diese in die Welt gekommen und auch nur um der Sünde Willen erstrecke er sich auf Alle, die nothwendige Annahme

(die Annahme als eine nothwendige) involvire, derjenige, welcher von allem Zusammenhange mit der Sünde frey sey, könne auch den Sold der Sünde, den Tod nicht erfahren und unter der Gewalt desselben nicht gestanden haben. In der That scheint es so, und wenn der Verfasser sofort „dagegen die geschichtliche Wahrheit" geltend macht, d. h. die Thatsache, daß doch der Sündlose gestorben ist, so kann dies nicht als eine triftige Abweisung anerkannt werden: denn wofern nicht anderweitig dargethan worden, daß der Sündlose den Sold der Sünde empfangen konnte und mußte, werden wir aus jener Thatsache vielmehr gegen den Verfasser schließen, daß der Tod, den der Sündlose erfuhr, eben nicht derjenige sey, welchen Gott gesetzt zur Strafe der Sünden. Und in gewissem Maaße giebt, so viel ich sehe, der Verfasser selbst seine von ihm selbst gezogene Consequenz zu, indem er sagt, obgleich der Erlöser „unter der Gewalt des Todes gestanden," habe sein Leib nicht die Verwesung sehen können (S. 256 vergl. die Abhandlung S. 275 ff.), auch S. 11, 14, 16 u. a. Wiefern der Verfasser diesen Ausdruck wechseln läßt mit den als synonym gebrauchten des Umfangenwerdens oder -bleibens von des Grabes Nacht, des Gehaltenwerdens vom Tode, über welche ich eine bestimmte Erklärung vermisse, könnte es scheinen, als nothwendige Folge der Sündlosigkeit werde dies gedacht, daß es nicht mit der Auflösung im Sterben sein Bewenden habe, sondern dieselbe durch eine Wiederherstellung wieder aufgehoben werde; allein dies kann doch nicht der Sinn seyn, da dasselbe ja gilt für alle Sünder. Wir sind daher wohl genöthigt, den ersteren Ausdruck genau zu nehmen. Allein vorläufig wird nicht klar, da doch nach dem Verfasser die Verwesung des Leibes nur die volle Verwirklichung seyn muß der Auflöslichkeit und Auflösung derselben, wie neben jenem Satze gesagt werden kann, daß Christus auf gleiche Weise, wie die übrigen Menschen, der Auflösung unterworfen und fähig war (S. 237), an der Zerrüttung der physischen Verhältnisse, der Verhältnisse des physischen Lebens, an der Zerrüttung und Vergänglichkeit unseres physischen Organismus Theil

genommen (S. 254.) Es scheint freylich, daß der Verfasser, wenn es heißt, Christus habe wegen seiner Sündlosigkeit nicht die Verwesung sehen u. s. w. können, nicht eine physische, sondern eine moralische Unmöglichkeit ausdrücken will, denn es wird dieselbe auf die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit gegründet (S. 278, 291, 293.) Gleichwohl aber will sich nicht eine wohl zusammenhangende Vorstellung ergeben. Denn wir müßten, diese Aeußerungen und die zuvor angeführten zusammengenommen, denken, des Erlösers Leiblichkeit sey allerdings ursprünglich, gleichwie das leibliche Leben derer, auf welchen die Strafe ihrer Sünden ruht, disponirt gewesen zu der Auflösung, welche, auch abgesehen von der gewaltsamen Tödtung, zu dem leiblichen Tode führen mußte; weil er aber durch den Tod ein irdisches Leben schloß, in welchem er in keine Sünde gewilligt, habe Gott den Proceß der Auflösung, dem bis dahin sein leibliches Leben unterworfen war, gleichsam unterbrochen und nicht sich vollenden lassen in der Verwesung. Hierin fällt zunächst auf, daß der Verfasser den Tod, sofern derselbe die zur Strafe gesetzte Sterblichkeit und Vergänglichkeit des leiblichen Lebens ist, dermaaßen culminiren läßt in der Verwesung, daß es scheint, wessen Leib diese gesehen, erst an dem werde die Strafe des Todes vollzogen, während doch die Verwesung nach dem Verfasser nur dasjenige actuell ist, was an sich die Vergänglichkeit schon und die Sterblichkeit des Leibeslebens ist. Wozu kommt, daß die Verwesung als das Ende des irdisch leiblichen Daseyns noch ganz zu diesem gehört, also das Nichtsehen der Verwesung nur das Befreytseyn von einem Moment des irdisch leiblichen Daseyns bildet, keines Weges aber den Anfang einer neuen, höheren Stufe des Daseyns, diese vielmehr erst nach der Verwesung eintritt oder unter Voraussetzung derselben, wobey indifferent ist, ob dieselbe wirklich vollzogen sey oder ob nicht. Es ist mir, mit Einem Worte, nicht deutlich, mit welcher Consequenz behauptet werden könne, daß von göttlichen Rechts Wegen der Herr zwar der Sterblichkeit und dem Tode, aber gerade der Verwesung nicht habe unterworfen seyn können, die doch nur

von jenen, so zu sagen, ein Inhärens ist. Hätte der Verfasser, was man zu vermuthen versucht seyn könnte, das Umfangenbleiben von des Grabes Nacht, das Gehaltenwerden vom Tode, das Sehen der Verwesung identificirt mit dem Seyn in einer verfehlten, unseligen Verfassung nach dem zeitlichen Tode, so ergäbe sich allerdings ein guter Zusammenhang der Sätze, daß der Sündlose nicht vom Tode konnte gehalten werden, sondern als der Auferstandene die Vollendung eines Lebens darstellte, in welchem die Sünde aufgehoben worden. Allein dies kann nach der Grundansicht des Verfassers der Sinn nicht seyn, da dann ja eben der unselige Zustand nach dem Tode es wäre, der durch die Auferstehung aufgehoben würde (in dem Sinne, in welchem der Verfasser nicht von der Aufhebung des Todes redet), nicht aber der leibliche Tod mit seinem Antecedens und Consequens, welche vielmehr gänzlich als Unwesentliches zurückträten. — Wenn aber die Verwesung in dem eigentlichen und gewöhnlichen Sinne des Worts diejenige Strafe seyn soll, von welcher der Sündlose nach Gottes Gerechtigkeit ausgenommen werden mußte, und wenn dagegen dieselbe nur in dem oben beschriebenen Verhältniß zu der Sterblichkeit und dem Tode des Leibes steht, und noch dem irdisch leiblichen Daseyn als das Ende desselben angehört, so mögte nicht leicht zu sagen seyn, wie denn der Heilige und Gerechte den, welchen er die Verwesung nicht konnte sehen lassen, doch der Vergänglichkeit, Sterblichkeit und dem Tode unterwerfen konnte. Allein auch das Letztere an und für sich und ohne Rücksicht auf jene Consequenz betrachtet, mögte nicht leicht zu erklären seyn von der Voraussetzung aus, daß dieser Zustand „nur um der Sünde Willen" Alle ergreife. Nachdem sich der Verfasser zunächst auf die geschichtliche Wahrheit der Thatsache berufen hat, sucht er von derselben theils die Nothwendigkeit (teleologisch) theils die Möglichkeit nachzuweisen (S. 255 f.) Die erstere wird durch den Satz ausgedrückt, daß „die Erlösung nur insofern eine vollkommene seyn konnte, als derjenige, welcher sie vollbrachte, inmitten des gegenwärtigen uns natürlich gewordenen Zusammenhangs sich befand und die

Selbigkeit der Natur derjenigen theilte, die zu erlösen er in die Welt gekommen war." In dem Grundgedanken werden wir mit dem Verfasser einverstanden seyn, aber die Anwendung, welche hier von demselben gemacht ist, dürfte kaum für ihren Zweck genügen. Ersteren werden wir so ausdrücken können: daß der zum Erlöser Bestimmte mit derselben Natur und innerhalb des Zustands der Dinge, oder unter denselben Bedingungen sein persönliches Leben entwickeln mußte, mit welcher, innerhalb dessen, unter welchen die zu Erlösenden ein durch die Sünde verfehltes Leben entwickeln, damit er in Wahrheit die Verfehltheit ihres Lebens durch die Vollkommenheit seines Lebens aufhöbe. Allein dies ist doch nothwendig immer mit dem Vorbehalt und der Beschränkung zu denken, daß sein persönliches Leben frey war von der Alteration und Verfehltheit selbst, welche unser Leben durch die Sünde erfahren hat, insofern er eben im Gegensatz des verfehlten Lebens ein vollkommenes darstellen sollte, welches den zu Erlösenden zu ihrer Erlösung angeeignet würde, damit durch diese Anregung für sie der Uebergang aus dem verfehlten in das vollkommene Leben vermittelt würde. Demnach wird erfordert werden müssen, daß sein persönliches Leben sowohl von der Sünde, als auch von dem durch die Sünde begründeten Strafzustande frey sey. Als specielle Ausführung des obigen allgemeinen Satzes ist wohl noch ein zwiefacher Gedanke zu betrachten, den anderweitig der Verfasser äußert. Einmal nämlich heißt es (S. 237, 267 ff. 278 u. a.), daß der Erlöser den Tod erfahren mußte, um ihn zu überwinden, d. h. durch den Uebergang in das Leben aufzuheben, damit der letztere für die zu Erlösenden sowohl begründet als verbürgt würde. Allein dies kann der Verfasser wiederum nicht wohl in dem Sinne sagen wollen, daß Christus persönlich und vorbildlich für die Gläubigen durch den Tod in das höhere Leben übergehen und die Gewißheit begründen mußte, an die hienieden begründete ζωὴ knüpfe sich nach dem zeitlichen Tode nicht ein Zustand der Unseligkeit, sondern eine Vollendung in der vollkommen entfalteten ζωή: denn dann erschiene wiederum der zeitliche Tod selbst als das

Unwesentliche, und, was überwunden würde (freylich wieder in einem andern Sinne), wäre die ἀπώλεια, in welche den nicht-erlösten Sünder der zeitliche Tod einführt. Es wäre dann der Gedanke ausgesprochen, den wir als vollkommen wahr anerkennen würden, daß Christus den Tod, d. h. die Auflösung des irdisch leiblichen Lebens erfahren mußte, damit er denselben, mit welchem für die Sünder der Eintritt in die Unseligkeit eintritt, in seiner Person zum Durchgang in unvergängliche Herrlichkeit erhebe und ihn darstellte als solchen für die, welche an ihn gläubig würden. In der That aber ist es nur eben dies, was der Verfasser darstellt: Christus hat den Tod überwunden, insofern er nicht die Verwesung gesehen hat u. s. w., und insofern der Tod ihm der Durchgang und Uebergang zu der Verherrlichung gewesen, welche mit der Auferstehung anhebt. Vergl. S. 237, 268 f. 275 ff. Wir wollen hier dahin gestellt und gelten lassen, daß das Erstere zu dem Nichtsehen des Todes in ein Verhältniß gestellt wird, vermöge dessen nicht dieses, wohl aber jenes wegen der Sündlosigkeit erfordert wird; wir wollen auch nicht fragen, inwiefern dasselbe als bedingende Voraussetzung der Verherrlichung oder Erhöhung zu denken sey, und wollen lediglich auf das Letztere, in welchem sich der Vorgang abschließt, reflectiren. Da ist nun allerdings einleuchtend, daß die nothwendige Voraussetzung desselben das Erfahren des zeitlichen Todes ist, nothwendig in Beziehung auf Christum, insofern im Tode — und dies ist das Andere, um deß Willen der Verfasser den Tod Christi als nothwendig bezeichnet (S. 256 ff.) — sein sündloser Gehorsam sich vollendet, in Folge dessen er erhöhet wird, nothwendig in Beziehung auf die Menschheit, insofern sie einer gleichsam urkundlichen Gewährleistung bedarf dafür, daß die dunkle Todesstunde zu einer Geburtsstunde des höheren Lebens gesetzt sey, und der Verfasser hat diese Gedanken ausgeführt. Allein in Rücksicht auf Beydes kommt offenbar der Vorgang des Todes selbst, an und für sich gefaßt, nur als der an sich gleichgültige Wendepunct in Betracht zwischen dem gegenwärtigen und zukünftigen Daseyn, der eben als solcher entscheidend und

nothwendig ist, er kann ein Leben der Sünde abschließen und ein heiliges, und er kann demgemäß den Uebergang bilden zu einem verlorenen Daseyn und zu einem herrlichen. Demnach hangt Alles wohl zusammen, wenn wir denken, daß der Tod eben als entscheidender Uebergangspunct ein ursprünglich und abgesehen von der Sünde geordnetes Moment in der Entwickelung des menschlichen Daseyns ist, welches durch die Sünde der Menschheit für die letztere die eine Bestimmtheit empfing, durch die Heiligkeit Christi für ihn und zur Mittheilung an die sündige Menschheit die andere. Ist aber hierbey die Grundansicht diese, daß innerhalb der Bedingungen des menschlichen Lebens und seiner Entwickelung, welche ursprünglich nach beyden Seiten bestimmbar geordnet sind, Christus ein von aller sündigen und durch die Sünde bedingten Bestimmtheit freyes Leben entwickelte, so wird der Zusammenhang dieser Ansicht gestört durch die Vorstellung, daß er den leiblichen Tod selbst als einen Bestandtheil der durch die Sünde bedingten Bestimmtheit des Menschenlebens erfahren habe, und die Nothwendigkeit davon ist noch so wenig dargethan, daß nicht einmal die Möglichkeit einleuchtet. Auch fügt es sich nicht in angemessenen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden: der Verfasser spricht wiederderholt aus, daß Christus, gleichwie die Sünde, so auch den Tod überwinden sollte; erstere aber hat er überwunden, insofern er innerhalb der Bedingungen, innerhalb deren die Menschheit sündigt, ein Leben rein von Sünde darstellt, letzteren aber nur so, daß er durch ihn hindurchgeht? Derselbe Widerspruch ergiebt sich, wenn wir den Tod beziehen auf den Zustand, in welchen er die sündige Menschheit einführt, und erwägen, wie nach dem Verfasser, der beyde gleicher Weise als Strafen der Sünde betrachtet, Christus sich zu dem einen verhält, und wie zu dem andern. Der Folgesatz daraus, daß Christus die Sünde überwunden hat, ist vielmehr, daß er den Sold der Sünde nicht empfangen kann, und, wenn dies der leibliche Tod ist, diesen nicht erleiden. Auf denselben Grundgedanken, daß der Erlöser, obwohl nicht durch eigene Sünde dem Tode unterworfen, dem

Gesetze des Todes nicht entnommen werden durfte, weil er nur in der Selbigkeit der Natur der zu Erlösenden der Erlöser seyn konnte, sind auch noch einige andere im Wesentlichen zusammenstimmende Aeußerungen des Verfassers zurückzuführen, die wir noch in Betracht ziehen wollen. Sie stehen im Zusammenhange mit dem Gedanken, daß der Tod des Herrn die Vollendung seines menschlichen Gehorsams und als solche nothwendig war, einem Gedanken, den wir im Allgemeinen und abgesehen von dem Satze, daß der zeitliche Tod an sich eine Strafe der Sünde sey, als wahr anerkannt haben, dem aber der Verfasser, indem er den in Frage stehenden Satz mit ihm in Verbindung setzt, eine nicht richtige Wendung scheint gegeben zu haben. Schon S. 243 f., wo von der Versuchung gehandelt wird und von dem Kampf gegen die Sünde, welchen der Erlöser zu bestehen hatte, wird gesagt, daß er „selbst den bittern Todeskelch trinken mußte, um selbst im Todeskampfe jede Versuchung zu überwinden, um die Sünde zu überwinden gerade in jenen Augenblicken, wo er durch die Menge der durch seine Sünden nicht verschuldeten Leiden aufs Höchste gereizt wurde, durch Entfremdung von seinem himmlischen Vater, durch die Lostrennung seines Willens von dem göttlichen, Theil zu nehmen an der Sünde und Schuld;" daß er „der Leiden und des Todes nicht überhoben werden konnte, weil in ihnen überhaupt für die Menschheit die höchsten Reizungen zur Sünde liegen, die er zu bestehen hatte, um auch dies Letzte und Größte zu überwinden." So heißt es denn auch S. 254, daß er „obschon für sich dem Uebel und dem Tode nicht unterworfen, dennoch eintreten sollte in den durch die Sünde gewordenen — Zusammenhang zerrütteter physischer Verhältnisse, daß er, da diese Störung und Zerrüttung des geistlichen (?) und physischen Lebens in dem sündigen Gesammtleben des Menschen immer neue Sünden veranlassen, — auch an dieser mitleidend Theil nehmen sollte, um selbst da, wo äußere Leiden und Tod zur Sünde anreizen, — sie zu überwinden, um auch inmitten der Leiden und des Todes das vorbildliche Leben für die Menschheit seyn zu können."

Und in diesem Sinne wird endlich S. 256 ff. der Tod Christi dargestellt als nothwendig zur völligen Ueberwindung der Sünde und zur Vollendung des heiligen Gehorsams: S. 262 sagt der Verfasser ungefähr, wie in den angeführten Stellen, daß der Herr, um der Erlöser zu seyn, „jene schweren Kämpfe" ohne Sünde bestehen mußte," — daß er durch die Verhältnisse des durch die Sünde gewordenen zerrütteten und leidenden Standes der Menschheit hindurch gehen mußte, um auch in ihnen, in welchen die Reize zur Sünde sich mehren, sündlos und heilig erfunden zu werden. — Dagegen aber darf wohl zunächst im Allgemeinen eingewandt werden, daß doch der Satz, er sey versucht worden κατὰ πάντα gleichwie wir (S. 254. Es heißt κατ' ὁμοιότητα) immer mit der in der Idee des Erlösers liegenden Beschränkung wird gedacht werden müssen: soweit nicht die Versuchung schon eine Theilnahme des Subjects an dem Stande der Sünde voraussetzt. Dies ist ja klar von der Versuchung, von welcher Jac. 1, 14 geschrieben steht. Allerdings setzt sie eine nicht nur leidende, sondern selbstthätige Theilnahme an der Sünde schon voraus: die Lust ist eine ἰδία. Allein so viel beweist die Stelle, daß der Verfasser nicht behaupten kann, der Erlöser müsse jede Versuchung bestehen, „welche in dem sündigen Gesammtleben der Menschen immer neue Sünden veranlaßt," daß es also nicht schlechthin und nothwendig ein Widerspruch gegen die Idee und Bestimmung des Erlösers ist, wenn Jemand läugnet, er habe eine bestimmte Versuchung, etwa die, durch welche die sündige Menschheit im Tode versucht werde, bestehen müssen oder bestehen dürfen. Ich weiß nun wohl, daß der Verfasser nur solche Versuchung meint, welche als sollicitirend das Subject zur Sünde gedacht werden kann, ohne daß man in demselben eine sündige Bestimmtheit schon voraussetzen müßte: allein wird dies zugegeben, so sage ich, daß die mitleidende Theilnahme an einer Strafe der Sünde, sofern diese Theilnahme in eine Zerrüttung des eigenen persönlichen Lebens des Subjects, wie der Verfasser die Sterblichkeit und den leiblichen Tod beschreibt, gesetzt wird, daß eine solche

Theilnahme nicht ohne eine entsprechende des persönlichen Lebens an der Sünde gedacht werden kann. Wiefern also jene Zerrüttung eine Versuchung ist oder nach sich zieht, rechne ich die letztere eben zu der Gattung, die der Verfasser ausnehmen muß aus dem Urtheile, daß der Erlöser jede Versuchung habe bestehen müssen. Den obigen Satz aber giebt als die im Allgemeinen gültige Regel der Verfasser selbst zu (S. 255), und seine Aufgabe ist zu zeigen, daß dieselbe in Beziehung auf den leiblichen Tod nicht habe auf den Erlöser, weil er dies seyn sollte, angewandt werden können. Wiefern nur dies darauf gegründet wird, daß der Erlöser in jede Versuchung, um völlig die Sünde zu überwinden, habe eingehen müssen, ist es unbegründet. Außerdem aber ist, wie es scheint, auf eine unzulässige Weise die Versuchung, welche in der Sterblichkeit und dem Sterben der sündigen Menschheit an sich und im Allgemeinen liege, identificirt oder vermischt worden mit derjenigen, welche durch die besondere Art, wie der Herr den Tod schmeckte, bedingt ist. Der Verfasser stimmt Schleiermacher bey (S. 254), daß nicht Christus, um auf diese Art sterben zu können, erst sterblich geworden: will aber der Verfasser behaupten, daß der Kampf in Gethsemane (vergl. S. 263) dem Tode an sich galt? daß der Kelch (S. 264), von welchem er bat, daß er vorüberginge, das Todesloos an sich bedeutet? und bestand nicht sein Leiden eigentlich darin, daß die Ungerechtigkeit der Welt wider ihn kämpfte und sich an ihm verging bis zur gewaltsamen Tödtung? Wenn aber dies, und wenn darin die Versuchung gelegen war, nicht aber darin, daß er überhaupt der Sterblichkeit unterworfen war, so verliert der Satz seine Bedeutung, daß Letzteres nothwendig gewesen, damit er aufs Höchste versucht würde. Denn diese höchste Versuchung kam in der That „von Außen" an ihn (S. 242).

Es sind die Gründe geprüft worden, durch welche die Nothwendigkeit dargethan werden sollte, daß der Erlöser den Tod, ungeachtet derselbe ein Sündensold sey, gleichwohl erlitte wegen des Begriffs der Erlösung. In engem Zusammenhange

mit dieser Beweisführung steht die andere, zu welcher wir übergehen: da sie zeigen will, aus der Unsündlichkeit Jesu folge nicht, daß er nicht unter der Gewalt des Todes stehen konnte (S. 255 f.), so konnte als ihr Gegenstand wohl die moralische Möglichkeit bezeichnet werden; da indeß zugleich erwiesen werden soll, daß für Christum in seinem irdischen Daseyn die Aufhebung des Todes gar nicht eintreten konnte, so wäre damit zugleich die moralische Nothwendigkeit seines Sterbens erwiesen. Es wird nämlich ein besonderes Gewicht darauf gelegt, daß Christo so wenig, wie eine natürliche d. h. mit seiner Natur nothwendig gesetzte Unsündlichkeit, eben so wenig eine natürliche Leidensunfähigkeit [6]) und eine natürliche Unsterblichkeit beygelegt werden könne; vielmehr sey in ihm die Möglichkeit des Sündigens gewesen und kämpfend habe er die Unsündlichkeit behaupten müssen, bis er sie im Tode vollendet; nachdem so mit seinem vollbrachten Leben seine Unsündlichkeit gewiß worden, erst dann habe die Aufhebung des Uebels und des Todes als Folge der Unsündlichkeit für ihn eintreten können; weil also bis zu seinem Tode seine Unsündlichkeit nicht entschieden gewesen, habe er von der Gewalt des Todes nicht ausgenommen werden, nachdem sie aber mit seinem Tode erwiesen worden, habe nicht sein Leib die Verwesung sehen, er nicht vom Tode gehalten werden können. Zur Erläuterung dient S. 234 f., wo ausgeführt wird, daß der Sohn Gottes durch seine heilige Geburt von dem Einflusse einer angeerbten Sündhaftigkeit und einer sündigen Gemeinschaft befreyt und in dieser gewisser Maaßen negativen Sündlosigkeit auf den Standpunct des ersten Adam gestellt [7]), keines Weges aber in der Art ursprünglich sündlos war, daß das Vermögen

---

[6]) Die Leidensfähigkeit wird schwerlich der Verfasser, wie auch anderswo geschieht, auf die Sünde zurückführen dürfen. Wird doch auch S. 71 die Möglichkeit des Todes als ursprünglich anerschaffen bezeichnet.

[7]) Allerdings mögte dies nicht ganz genügen. Vergl. Nitzsch, System der chr. L., S. 229 ff.

und die Fähigkeit, eine Thatsünde zu begehen, wäre ausgeschlossen gewesen. Nun ist nach S. 160 der Einzelne, der von der Geburt an (?) in den Zusammenhang des menschlichen Geschlechtes eintritt, auch abgesehen von seiner eigenen Sünde, auch ohne daß die Sünde irgend (in ihm) zur Entwickelung kam, dem natürlich gewordenen Uebel unterworfen, dem das menschliche Geschlecht überhaupt um der Sünde Willen — unterworfen ist, um der Sündhaftigkeit und der Sünde des vorangegangenen Geschlechtes Willen. Daß in dieses natürlich gewordene Uebel auch der leibliche Tod eingerechnet wird, scheint nach dem Nächstvorhergehenden (S. 179) und nach der Anwendung, die gleich im Folgenden (vergl. S. 238) in Beziehung auf Christum von dem Angeführten gemacht wird, unzweifelhaft. Freylich hieß es (S. 167), die Thatsache, daß alle Menschen die Strafe des Todes treffe, habe ihren Grund keinesweges allein in der angeborenen Sündhaftigkeit, sondern eben so sehr in der mit dieser sich verbindenden wirklichen Sünde, die aus dem innersten Willen des Menschen unabhängig hervorgehe. Insofern nun in dem Sinne der ersteren Stelle, wie doch dies wohl in Betracht dessen, was erfahrungsmäßig vorliegt, nothwendig ist, der leibliche Tod, wie er herrscht in der gefallenen Menschheit, für ein Erbübel und eine Erbstrafe, gesetzt für die allgemeine Sündhaftigkeit des Geschlechtes, erklärt wird, leitet schon daraus der Verfasser, wie angedeutet wurde, eine Rechtfertigung dessen ab, daß Christus, obgleich ohne Sünde, der Herrschaft des Todes nicht entzogen wurde. Wir wollen diese, ehe wir zurückkehren zu der Stelle, von welcher wir ausgingen, zuvor betrachten. Daß nämlich Christus, eingetreten in den Zusammenhang des Lebens der Menschheit, Schmerz, körperliches Leiden, den Tod erfährt, wird auf das Gesetz zurückgeführt, nach welchem das Uebel, welches den Einzelnen trifft, nicht auf die Schuld und Sünde des Einzelnen, sondern auf den gesammten sündigen Zustand der gesammten Menschheit, auf die Gesammtschuld Aller zu beziehen ist. [8])

---

[8]) S. 238: nicht allein, — sondern vielmehr.

Dies mögte aber doch eine unzulässige Anwendung dieses Gesetzes seyn. Denn es besagt dasselbe doch wohl dieses, daß das Uebel, welches dem Einzelnen zufällt, ein Antheil ist an der Gesammtstrafe für die Gesammtschuld, sofern der Einzelne ein Glied der Gesammtheit ist, auf welcher die Gesammtschuld ruht und die Gesammtstrafe. Diese Gesammtheit aber ist die sündige Menschheit, von dieser aber, wiefern sie sündig ist, ist Christus nicht ein Glied, sondern der Anfänger einer neuen Gesammtheit. Daß er als solcher vermöge seiner Wechselwirkung mit der sündigen Welt, innerhalb deren er den neuen Anfang stiften sollte, vermöge ihrer Einwirkung auf ihn, Antheil nehmen konnte an der Sündenstrafe der Welt, versteht sich wohl; allein daß er einer Zerrüttung des eigenen persönlichen Lebens, als welche die Sterblichkeit mit Einschluß des Todes ein Bestandtheil jener Gesammtstrafe seyn soll, theilhaft werden konnte, ist keines Weges begreiflich gemacht. In dem Maaße vielmehr, wie der Tod als ein Erbübel auf die Gesammtsünde bezogen wird, erscheint als nothwendig, daß der Erlöser, wie mit dem letzteren, so mit dem ersteren keine Gemeinschaft habe. In der Argumentation aber, an welche wir die gegenwärtige Betrachtung anknüpften, wird der Tod mehr auf die Thatsünde des menschlichen Individuums bezogen, es wird indessen auch auf diesem Wege keine hinreichende Lösung des Problems gewonnen. Denn lassen wir es gelten, daß Christo, weil nicht eine natürliche Unsündlichkeit in dem Sinne, wie der Verfasser den Ausdruck setzt, so auch nicht eine natürliche Unsterblichkeit zukommt, was kann daraus Anderes folgen, als daß nicht von vorne herein die Unsterblichkeit ihm zuerkannt werden konnte, sondern, bis seine Unsündlichkeit entschieden und erwiesen war, gleichsam unentschieden bleiben mußte, nach welcher Seite hin sein Leben bestimmt würde? wie kann aber daraus folgen oder auch nur erklärlich werden, daß ihm im Gegentheil von vorne herein die Sterblichkeit zuerkannt, daß sie ursprünglich für ihn vorausgesetzt ist, wenn als der Termin, mit welchem seine Unsündlichkeit gewiß wäre, die Vollbringung seines Lebens im Tode

gesetzt ist? Vielmehr hätte ihm, sofern und so lange er keine Sünde that, die Unsterblichkeit zuerkannt seyn und bleiben müssen, mit dem Vorbehalt, daß, sofern er sündigte, er dem Tode anheim fiele. [9]) Da er aber nicht sündigte, hätte er auch den Tod nicht erleiden müssen. Statt dessen folgert der Verfasser aus der Unsündlichkeit Christi auch hier nur dieses, daß sein Leib nicht die Verwesung sehen konnte u. s. w., da doch beständig von ihm eben sowohl das Antecedens der Verwesung, Sterblichkeit und Tod, als eine Sündenstrafe angesehen ist.

Indem übrigens die zuletzt behandelte Stelle den Tod des Herrn als den Punct bezeichnet, mit welchem sein vollkommener Gehorsam definitiv erwiesen war, deutet sie zugleich hin auf die oben schon betrachtete Ausführung des Gedankens, daß in dem Tode des Erlösers die Ueberwindung der Sünde vollbracht ward. Insofern auf diese Bestimmung seines Todes die Nothwendigkeit desselben im Zusammenhange des Erlösungswerkes gegründet wurde, berühren sich hier die zwey Seiten der Beweisführung, die der Verfasser unternommen hat, und es mag hier der Ort seyn, auf die letztere und auf das Verhältniß ihrer beyden Seiten zu einander einen Rückblick zu werfen, zugleich die angestellte Kritik derselben abzuschließen. Des Verfassers Aufgabe war, zu zeigen, es liege in dem Begriff des Erlösers, daß ihm, obwohl dem Sündlosen, der Tod, die Sündenstrafe, auferlegt werden sowohl konnte [10]) als mußte. Indem hiernach die Aufgabe in eine zwiefache sich theilte, war das Verhältniß

---

[9]) Es ist dies nur eine consequente Anwendung der Darstellung, die der Verfasser von dem Sterblichwerden Adams giebt S. 71 f.

[10]) Dieser Ausdruck ist gewählt, weil die Aufgabe sich herausstellt im Gegensatz gegen den Einwand, es sey unmöglich, daß der Sündlose den Sold der Sünden empfangen. Daß sonst das Können, wofern es erwiesen werden könnte, zugleich ein Müssen wäre, ist schon bemerkt worden.

dieses, daß die Lösung des zuletzt genannten Bestandtheils durch die des zuerst genannten ergänzt und gestützt werden mußte. Denn gegen den Versuch der Nachweisung eines nothwendigen Zusammenhanges der Theilnahme an jener Sündenstrafe mit der Bestimmung des Erlösers, vermöge dessen die erstere um der letzteren Willen habe eintreten müssen, würde sofort ein gegründetes Vorurtheil entstehen, wenn es der dogmatischen Reflexion nicht gelingen könnte, das behauptete Factum auf eine in der göttlichen Ordnung enthaltene Gesetzmäßigkeit zurückzuführen, vermöge deren dasselbe, ohne daß es einen Widerspruch gegen die Unsündlichkeit des Erlösers in sich schlösse, eintreten konnte und, was denn damit Eins wäre, in einem anderen Sinne mußte. Daß nun dieses Zweyte dem Verfasser nicht gelungen sey, ist zuletzt zu zeigen versucht worden. Wenn also dem eben Bemerkten zufolge die andere Beweisführung im Grunde schon nicht mehr volles Recht hat aufzutreten, so habe ich überdies auch sie, für sich betrachtet, nicht triftig und genügend finden können. Denn allerdings liegt es in dem Begriff des Erlösers, daß er, versucht allenthalben, die Menschheit in seinem persönlichen Leben bis zum Tode, daß er sie in einem ganzen und geschlossenen Menschenleben sündlos darstellt und nach dem Tode verherrlicht. Allein wenn demnach der Tod des Erlösers als nothwendig erscheint, so wird der Zusammenhang der Lehre gestört, so wie der Tod selbst und für sich als eine Sündenstrafe gedacht wird. Denn die Bestimmung des Erlösers ist, daß er in seinem persönlichen Leben die Menschheit sowohl straflos als sündlos und unsträflich darstelle, und in dieser Bestimmung wird er gedacht, wenn der Tod unabhängig von der Sünde als der entscheidende Uebergang gedacht wird, welcher, für die Sünder ein Uebergang ins Verderben, in dem Erlöser Kraft des bis zum Tode erwiesenen Gehorsams zu einem Uebergange in die Verherrlichung ist erhoben worden. Auch des Verfassers Darstellung läuft nur darauf hinaus, und daß der Tod, wiefern er selbst eine Strafe sey, für den Erlöser nothwendig gewesen, dies ist nicht erwiesen. Denn wenn er soll nothwendig gewesen

seyn, um überwunden zu werden, so betrifft diese Ueberwindung nicht den Tod selbst, die Auflösung des irdischen Daseyns, sondern den mit dem Tode eintretenden Strafzustand; wenn er aber als höchste Versuchung bezeichnet wird, so ist theils nicht schlechthin zu postuliren, daß an den Erlöser jegliche Versuchung komme, theils aber liegt die Versuchung, welche der Tod des Erlösers mit sich führt, nicht in dem Tode selbst und für sich, vielmehr ist für dieselbe die Sterblichkeit lediglich vorausgesetzt. [11]) Mithin können wir von der Grundansicht des Verfassers aus nicht den Widerspruch überwinden, daß einerseits der Tod des Erlösers als nothwendig anerkannt werden muß, andererseits aber, sofern der leibliche Tod als eine Strafe der Sünde gilt, weder als nothwendig, noch auch nur als möglich. Und jetzt schließe ich mit folgendem Resultat dieser Betrachtung: da der

---

[11]) Nur berührt und ausgeschieden aus dem Kreise des zu behandelnden Stoffes wird (S. 264 f.) die Bedeutung des Todes Christi, nach welcher in demselben der Erlöser sein Leben zum Opfer darbrachte für die Sünden der Menschen und mit seinem Blute uns Vergebung der Sünden erworben hat. Der Verfasser entwickelt auch nicht, in welches Verhältniß er diese Opferung zur Erwerbung der Vergebung zu der vollbrachten Ueberwindung der Sünde setzt — der Ausdruck obedientia passiva ist (S. 258) in einer anderen, als der gewöhnlichen Bedeutung gesetzt. Was aber die in der kirchlichen Dogmatik, insofern sie Christo eine natürliche Unsterblichkeit beylegt, übliche Motivirung seiner Uebernahme des Todes betrifft, daß sie geschehen sey expiando et abolendo peccato (Quenstedt Theol. did. pol. P. II. C. III. Membr. III. Sect. 1. Th. 55. vergl. Schleiermacher, d. chr. Gl. II. S. 90), so wäre auch gegen diese zu erinnern, daß das Leiden Christi, auch wiefern es als ein stellvertretendes Strafleiden gefaßt wird, nicht darin an und für sich gesetzt werden kann, daß er den zeitlichen Tod erfuhr, sondern darin, daß er ihn in dieser bestimmten Art erlitt durch die Sünder, daß daher seine Bestimmung zu diesem Strafleiden die Uebertragung eines Strafzustandes in sein persönliches Leben weder voraussetzt noch also auch motivirt. Es läßt sich, wenn wir den Gedanken fassen wollen, ein Sterben Christi denken, welches nicht ein Leiden, so wie nicht eine Versuchung gewesen wäre.

Erlöser eine unnatürliche, in Folge der Sünde in die Menschheit gekommene Verderbtheit nicht kann in seinem persönlichen Leben getragen haben, so kann die Sterblichkeit, welche er mit uns getheilt hat, nicht eine solche Verderbtheit seyn, und der Tod, welcher der Sünden Sold ist, kann nicht in dem Tode bestehen, welchen der Erlöser erfahren hat.

Wir haben uns bisher auf den der Theorie des Verfassers wesentlichen Satz gerichtet, der Tod, die Strafe der Sünden, werde in dem Erlöser für diesen selbst und durch seine Vermittlung für die, welche erlöset werden, nur in der Art aufgehoben, daß er doch erlitten werde. Die Aufhebung ist nur die Negation des Bleibens im Tode, des Gehaltenwerdens von der Strafe, und sie geschieht dadurch, daß aus dem Tode in ein Entgegengesetztes übergegangen wird. Wir fragen, welches ist dieses Entgegengesetzte, und gehen damit über zu einer Betrachtung über das Verhältniß der Aufhebung oder Vernichtung, diese in dem Sinne des Verfassers gedacht, zu dem Aufgehobenen. [12])

---

[12]) In dem Folgenden ist, wie bisher, diejenige Bestimmung der Begriffe zum Grunde gelegt, welche aus der Gesammtdarstellung des Verfassers sich als die nothwendige ergiebt. Allerdings aber kommen Aeußerungen vor, welche veranlassen könnten, dem Verfasser eine wesentlich andere Vorstellung beyzumessen. Nämlich S. 4 schon wird die Macht des Todes darin gesetzt, daß das Einzelleben dem Universum zufalle. Wenn nun hierauf bezogen wird, was wir in demselben Zusammenhange der Rede lesen, durch die Erlösung in Christo sey dem Tode die Macht genommen, sofern derselbe wahrhaft aufgehoben sey, nicht aber nur für das christliche Bewußtseyn aufgehoben, so daß er nun nicht mehr als ein Uebel erschiene, der Einzelne sich den Tod gefallen ließe, während dieser seine alte Macht noch habe: so scheint, wenn man es mit den Worten genau nimmt, der Sinn kein anderer seyn zu können, als daß der Tod, die Strafe der Sünde, in einer Vernichtung des persönlichen Daseyns bestehe, durch die Erlösung aber nicht etwa nur der Einzelne in den Stand gesetzt werde, der Vernichtung ruhig entgegen zu sehen, sondern die letztere wahrhaft negirt, also — eine Fortdauer des Einzellebens begründet sey. Und wenn zugleich gesagt wird, durch die Auferstehung Christi

Indem wir auf diese Frage bey dem Verfasser die Antwort suchen, müssen wir trennen, was Christum betrifft und was die, für welche durch Vermittlung Christi der Tod wird aufgehoben werden, denn in gewisser Rücksicht wird nicht in gleichem Sinne für beyde die Vernichtung des Todes gesetzt. In der Person Christi nämlich ist Letztere nach der Darstellung des Verfassers vollzogen, wie schon früher angedeutet wurde, eines Theils, insofern er, der von der Sünde nicht wußte, nach der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht die Auflösung und Verwesung erfuhr, welche um der Sünde Willen als allgemeines Loos der Menschheit Gott verordnet hat, andern Theils, insofern er auferweckt aus dem Zustande des Todes hervorging, um verherrlicht und erhöhet zu leben (S. 277 ff.) Wir aber, „in denen die Sünde noch fortherrscht, können nicht erwarten, daß wir um gleichen Grundes Willen und auf gleiche Weise auferweckt werden, wie Christus auferweckt ward, da jene den

---

habe das ewige Leben erst vollkommene Realität und Wahrheit für den Einzelnen erhalten, so ist dies in dem Zusammenhange und in dem Gegensatze, in welchem es steht, keines Weges unzweydeutig genug. S. 24 f. wird in einem nicht ganz deutlichen Satze der Tod als ein Zerfallen des Individuums in den Staub der Erde bezeichnet S. 77, als die Aufhebung eines Lebens, das sich seiner selbst bewußt ist S. 78, als die Aufhebung des Selbstbewußtseyns und der Persönlichkeit S. 172, als das Ende des individuellen und persönlichen Lebens S. 173, als die Vernichtung. Die obige Vorstellung indeß, die man in diesen Stellen finden könnte, wird anderweitig ausdrücklich abgewiesen (S. 222, 340 ff.) Man ist dann geneigt, nur dasselbe in jenen Aeußerungen zu suchen, was anderswo bestimmt ausgedrückt ist, daß der Tod als eine scheinbare Aufhebung und Vernichtung des Lebens dem bewußten Einzelleben furchtbar sey, die Individualität scheinbar mit der Vernichtung bedrohe (S. 16, 121, 343). Nur fügt sich dazu nicht wohl die zuerst angeführte Stelle; denn sofern durch die Erlösung der Tod mit Hinsicht auf diesen Schein aufgehoben ist, ist er doch nur, nach dem Ausdruck des Verfassers, für das christliche Bewußtseyn, ist nur das Todesbewußtseyn als ein Uebel aufgehoben.

Tod überwindende Sündlosigkeit nicht in uns ist, wir also auch dem Gesetz der Sünde und des daraus entspringenden Todes verfallen sind und ein Raub der Verwesung werden" (S. 253); aber sowie wir nach der Wesensgleichheit, in welcher wir ihm verbunden sind und er uns, durch seine Auferstehung die Gewißheit von der Unvergänglichkeit auch unserer Seele gewinnen, (S. 351 ff.), so ist real begründet in dem Leben des Auferstandenen, welches wir als Glieder seines Lebens mit ihm theilen, die besondere Form der Auferstehung, welche uns, so gewiß unser Haupt und unser Vorgänger sie erfahren hat, gesichert ist, daß wir theils zum Leben auferstehen, mit der leiblichen ἀνάστασις sich die höchste Verklärung der schon hier durch Christum in uns begründeten ζωὴ verbindet (S. 350 ff.), theils auferstehen in einer verklärten Leiblichkeit, nach dem Bilde seines verklärten Leibes.

Reflectiren wir zuerst auf dasjenige, was Christo um seiner Sündlosigkeit Willen eigenthümlich beygelegt wird, so statuirt eben hier der Verfasser eine Aufhebung oder Vernichtung der Sündenstrafe des Todes in einem anderen Sinne, als für welchen die Prämissen vorliegen. Denn ist die Sterblichkeit, durch welche der Act des leiblichen Sterbens (S. 171) bedingt ist, selbst eine Folge und Strafe der Sünde, und müssen die Strafe des Todes in diesem Sinne alle Adamiten um ihrer Sünde Willen, aber auch Christus ungeachtet seiner Unsündlichkeit tragen, so kann mit Rücksicht sowohl auf Christum als auf diejenigen, welche er zur Herrlichkeit führt, nur so von einer Aufhebung oder Vernichtung der Todesstrafe die Rede seyn, daß dabey das Eintreten eines entgegengesetzten Zustandes nach überstandener Todesstrafe verstanden wird. Statt dessen aber setzt hier der Verfasser für Christum das Nichteintreten eines Vorganges, welchen er zu der über die Menschheit verhängten Todesstrafe rechnet, so daß er dasselbe geradezu als ein Nichteintreten des Todes, der Strafe der Sünde, bezeichnet (S. 277, 291). Ich muß bekennen, auf das früher Bemerkte zurückkommend, daß ich hier die rechte Consequenz

vermisse. Konnte Christus nach der Ordnung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, auf welche der Verfasser zurückgeht, als der Sündlose nicht die Auflösung und Verwesung sehen, weil sie als Sündenstrafe einen Antheil an der Sünde voraussetzt, so leuchtet durchaus nicht ein, wie er der Sterblichkeit unterworfen und zum leiblichen Tode gebracht werden konnte, da beyde eben so wohl, wie die Verwesung, eine Strafe der Sünde, und für Christum eben so wenig, wie die Verwesung, durch einen Antheil an der Sünde motivirt sind. Mußte er also wegen seiner Unsündlichkeit von der Verwesung, weil sie eine Sündenstrafe ist, befreyt bleiben, so folgt, daß Sterblichkeit und Tod, von welchen er ungeachtet seiner Unsündlichkeit nicht frey blieb, keine Sündenstrafe seyn können. Oder wenn die Ordnung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit zuließ, daß er der Sterblichkeit und dem Tode, obwohl diese zu dem Strafzustande gehören, ungeachtet seiner Unsündlichkeit unterworfen wurde, so leuchtet nicht ein, inwiefern sie nicht zulassen konnte, daß er die Verwesung sähe. Der Verfasser sagt (S. 281 ff.), die Auferstehung des Herrn sey der Grund des Glaubens der Apostel geworden und ihrer Predigt, insofern sie die Thatsache sey, durch welche Gott Christum für den Heiligen erklärte, der nicht die Verwesung sehen sollte, und insofern sein Leben, wenn er vom Tode wäre gehalten worden, nicht für ein heiliges und sündloses hätte geachtet werden können, vielmehr der Ueberzeugung nicht wäre auszuweichen gewesen, er habe den Tod als Strafe seiner Sünde erduldet. Allein wenn den Aposteln, wie der Verfasser voraussetzt, auch die Sterblichkeit schon und das Sterben an sich für eine Strafe der Sünden galt, so mußte ja dadurch, daß Christus diesem Gesetze unterworfen war, der Glaube an seine Heiligkeit und Sündlosigkeit schon aufgehoben und abgeschnitten seyn, und wie derselbe dadurch, daß Christus nicht vom Tode gehalten wurde und nicht die Verwesung sah [13]),

---

[13]) Da durch diese so sehr oft vorkommenden Ausdrücke eben so oft auf eine oder einige bekannte Schriftstellen hingedeutet wird, so möge

gleichsam wieder hergestellt, wie durch die Befreyung von einem Moment der Sündenstrafe die Verhängung des anderen gleichsam

---

eine Erörterung über dieselben hier eine Stelle finden, so wie eine solche von dem Verfasser, der sie so sehr oft anzieht, hätte erwartet werden mögen. Es sind bekanntlich Ps. 16, 10, und die Anwendung dieser Stelle in den Reden des Petrus, Ap. Gesch. 2, 25—31 und des Paulus, Ap. Gesch. 13, 35—37. Ob die Psalmstelle und in welcher Art eine Weissagung auf den Christus sey, kommt nicht wesentlich in Betracht, insofern es sich darum handelt, was mittelst derselben die Apostel über Jesum Christum aussagen wollen. Inzwischen kann ich mich, den Psalm für sich angesehen, nicht davon überzeugen, daß er im eigentlichen und engeren Sinne eine messianische Weissagung sey d. h. hier, daß der Psalmist nicht in eigener Person von sich selbst rede, sondern den Messias redend einführe. Diese Vorstellung scheint mir, mit Olshausen zu reden (zu Ap. Gesch. 2) unnatürlich, da den Zuhörern oder Lesern nicht die geringste Andeutung gegeben ist, daß von einem Anderen, als dem in der ersten Person Redenden, die Rede sey, wie denn die Erklärung Sacks über diesen Punct (Apologetik S. 324f.) schwerlich genügen kann. Was aber den Inhalt betrifft, so kann man nur in dem Nichtsehen der Verwesung, wenn man darauf besteht, daß dieses als Gegenstand der Hoffnung genannt sey, etwas Höheres finden, als wozu die Hoffnung eines frommen Israeliten sich zu erheben vermogt hätte. (Vergl. Ewald und Umbreit zu d. St.) Allein wäre dies, so würde es selbst einen Grund bilden gegen die Deutung des in Frage stehenden Hebräischen Worts auf die Verwesung; es ist aber in der That nicht so einleuchtend, daß bey dieser Deutung etwas den Leib für sich Betreffendes ausgesagt sey (Hengstenberg, Christol. I. 1. S. 170, Stier zu d. St.) und wenn zugegeben wird, daß der Psalmist die Hoffnung persönlicher Fortdauer fassen konnte, so kann er auch die Zuversicht ausgesprochen haben, daß der Fromme Gottes, sein Ich nicht die Verwesung sehen, nicht in Verwesung werde aufgelöst werden. Der Schluß von V. 9. muß nicht eben sagen (Sack, Stier), daß der im Grabe ruhende Leib vor Zerstörung werde bewahrt bleiben, vielmehr führt der Parallelismus, so wie Spr. 1, 33. 5 Mos. 33, 12. u. a. darauf, einen Zustand des irdischen Lebens zu verstehen. (Vergl. Köster zu d. St.) Es ist aber auch kein Anlaß in den Aeußerungen der Apostel die bezeichnete Vorstellung zu finden. Zunächst sagen beyde

aufgewogen und außer Kraft gesetzt werden konnte, ist nicht einzusehen. Ist aber jener Glaube bis zu dem Erweise, den

---

nicht, daß nicht David in eigener Person, sondern daß der Messias rede (vergl. dagegen Hebr. 10, 5 ff.), sondern sie argumentiren nur ex eventu, daß die Worte Etwas aussagen, was an David nicht in Erfüllung gegangen sey: man kann sagen, sie setzten voraus, daß David etwas so Großes für sich selbst nicht habe erwarten können, aber jedenfalls ist Nichts der Art ausgesprochen. Der Ausdruck Ap. Gesch. 2, 25, daß David λέγει εἰς αὐτόν, führt auch nicht auf diese Vorstellung, vielmehr kann derselbe als eine Andeutung genommen werden, daß Christus nicht als der unmittelbar Nächste betrachtet ist, über welchen die Worte des Psalms Etwas aussagen, sondern daß dieselben über ein anderes Object, aber mit Beziehung auf ihn gesprochen sind. (Vergl. Eph. 5, 32. Hebr. 7, 14.) Dem gemäß ist dann das περί V. 31 zu verstehen. Sodann erscheint bey der bezeichneten Auffassung der Zusatz V. 30 καὶ εἰδὼς — θρόνου αὐτοῦ als nicht hinreichend motivirt: man sieht nicht, warum derjenige, den David redend einführe, gerade so, wie hier geschieht, mit Worten aus Ps. 132, 11, bezeichnet wäre. Den Grund oder Beweggrund, weshalb eben David von dem Messias weissagte, kann es nicht wohl ausdrücken sollen, da ja jeder Prophet von dem Messias weissagen konnte, also dies einer besonderen Motivirung nicht bedurfte. Die Worte erinnern an Hebr. 7, 9—10, und können auf die Vermuthung führen, daß der Sinn ist: David spricht allerdings seine Hoffnung aus, aber eine Hoffnung, die nicht in ihm als Individuum realisirt werden sollte, sondern an ihm, sofern in ihm sein verheißener Nachkomme und Nachfolger mitgesetzt war; es wirkte in ihm und in seine Rede hinein das prophetische Bewußtseyn von demjenigen, der aus seinem Geschlechte, aus ihm hervorgehen sollte, und so sprach er aus die höchste Verherrlichung seines, des Davidischen Königslebens, die aber eintreten sollte, nicht, wiefern dasselbe in dem Individuum David war, sondern wiefern es von ihm aus sich fortpflanzen und zu einer höchsten Blüthe entfalten sollte; weil es in David war, hatte er von dieser höchsten Entfaltung ein Vorgefühl und dieses hat er ausgesprochen. Daß er sich dessen bewußt war, er verkündige Etwas, das an ihm selbst nicht werde verwirklicht werden, ist damit nicht gesagt: im

die Auferstehung bildet, gleichsam suspendirt gewesen, so ist damit zugegeben, daß Sterblichkeit und Sterben an sich nicht

---

Gegentheil, so wie dies auf natürliche Weise nicht zu denken ist, so scheint auch das Gegentheil durch die offenbar entschuldigende Wendung v. 29 angedeutet zu seyn. Durch v. 30—31 wäre dann das Anstößige, welches darin zu liegen scheint, daß er eine Hoffnung ausgesprochen, welche nicht erfüllt worden, dadurch aufgehoben, daß gezeigt wäre, er habe doch eine wahre Hoffnung ausgesprochen, d. h. eine solche, die in der höchsten Blüthe *seines* königlichen Lebens erfüllt werden sollte. Ohne diese Ableitung drückt den Sinn des Petrus im Wesentlichen eben so Olshausen aus; und nicht unähnlich Calvin zu Ap.-Gesch. 2, 25, nur daß nach ihm David seine persönliche Hoffnung ausgesprochen, aber die Erfüllung derselben von dem Messias erwartet und diesen als den Erstling der Auferstehung vorgestellt hätte.

Was aber den Inhalt der Stelle betrifft, so scheint es mir mehrfach mißlich, auf die beyden neutestamentlichen Anführungen derselben die Vorstellung zu gründen, daß die Apostel gerade in das Nichterfahren der Verwesung, dieses den Leib betreffenden Vorganges, vorzugsweise die Rechtfertigung des Herrn und den Anfang seiner Verherrlichung gesetzt hätten. Vorläufig wird schwerlich für die Psalmstelle die Erklärung von שַׁחַת durch Verwesung gerechtfertigt werden können: die gewöhnliche Bedeutung „Grube" reicht doch in der That für alle Stellen aus und scheint selbst Hiob 17, 14 die passendere zu seyn. Und selbst, daß die Uebersetzung der LXX bestimmt die Verwesung hat bezeichnen sollen, scheint mir gar nicht so gewiß zu seyn: sie folgt, wie Hengstenberg bemerkt, sehr gewöhnlich der Ableitung dieses Nomen und der verwandten von שׁחת, setzt aber dann regelmäßig διαφθορά, so, daß sie z. B. Ps. 9, 16. 30, 10. 35, 7. 55, 24. 107, 20 offenbar die allgemeinere Bedeutung: Verderben, Untergang damit verbunden hat. Demnach kann wohl sehr die Frage seyn, ob in unserer Stelle das Verderben des Leibes im Grabe gemeint ist. Daß in den beyden neutestamentlichen Stellen dieser Sinn obwaltet, ist allerdings wohl nicht zu bezweifeln: so sehr ich aber überzeugt bin, daß wir vollkommen Recht und Grund haben, von den heiligen Männern den Vorwurf abzuwehren, als benutzten sie alttestamentliche Stellen,

den Sünder als solchen charakterisiren. Diejenige Auffassung der Sache hat der Verfasser sich nicht angeeignet, nach welcher

---

auf die Auctorität derselben sich berufend, in einem Sinne, der diesen selbst gänzlich fremd sey, daß wir ferner dieses Recht auch, mittelbar, auf die Wahrnehmung des Geistes, in welchem sie reden, gründen dürfen, so glaube ich auch, daß wir in eben so unüberwindliche als unnöthige, dogmatische und exegetische, Schwierigkeiten uns verwickeln, wenn wir nicht uns genügen lassen nachzuweisen, es sey in einem einzelnen Falle der Grundgedanke der alttestamentlichen Stelle gefaßt und aufgenommen, derjenige, welcher in verschiedenen Worterklärungen gleichmäßig enthalten und erhalten seyn kann. Die Behauptung nun (Stier), die ganze Argumentation der Apostel hange daran, daß die Psalmstelle von der Verwesung rede, ist keines Weges haltbar, und es ist dies geltend zu machen auch insofern abgesehen von dem Psalme die Frage ist, was den Aposteln in der Thatsache der Auferstehung das Grundwesentliche und die Hauptsache sey. Dies aber ist, daß die Person Christi nicht dem Zustande des Todtseyns, nach alttestamentlicher Vorstellung, die ja eben keine leere ist, dem Scheol, Hades überlassen, sondern Christus als der, welcher lebt (Luc. 24, 23. 2 Cor. 13, 4), hergestellt und dargestellt ist. Die ὠδῖνες θανάτου Ap. Gesch. 2, 24 gehören doch nicht dem leiblichen Tode an, sondern dem Zustande des Todtseyns, in welchen jener einführt, und das κρατεῖσθαι ὑπὸ τοῦ θανάτου, welches der Verfasser mit dem Nichtsehen der Verwesung gleichbedeutend zu setzen pflegt, ist doch auch nicht zunächst auf den Leib zu beziehen. Die Befreyung nun von dem Zustande des Todtseyns wird allerdings nicht gedacht ohne die Belebung des Leibes v. 29, und in Hinsicht auf Christum nicht ohne die Belebung des Leibes ohne vorgängige Verwesung, ja es wird auf diese Seite des Vorganges mit besonderem Nachdruck hingewiesen, sofern in ihr derselbe äußerlich anschaulich ist: gleichwohl aber ist V. 26 die Freude des Herzens vorangestellt der Hoffnung, welche das Fleisch betrifft, worauf wohl 31 zurückdeutet, und v. 27, wie v. 31 ist die Befreyung der Seele vorangestellt. Die Befreyung vom Scheol ist es auch, von welcher das Psalmwort redet, und es kann wohl als gewiß gelten, daß das Seyn im Scheol mit dem Ruhen des Leibes im Grabe zu Einer Vorstellung zusammen zu fließen pflegte (vergl. v. Cölln bibl. Th. I. S. 209 ff.), worauf denn die Erwähnung

für die Apostel der Widerspruch zwischen der Sündlosigkeit des Herrn und der Thatsache seines Todes dadurch ausgeglichen wäre, daß ihnen der letztere erschien als erlitten an Statt der sündigen Menschheit, um stellvertretend die von ihr verdiente Strafe zu leiden. Hiermit wäre allerdings ein gewisser Gedankenzusammenhang gewonnen. Die Apostel, würde man etwa sagen, waren überzeugt, daß, wer da sterbe, für Sünde gestraft werde; da aber der Herr auferweckt wurde, ohne die Verwesung gesehen zu haben, war ihnen dies ein Zeugniß Gottes, daß er nicht um seiner Sünden Willen gestraft wäre u. s. w. So wäre motivirt, was bey dem Verfasser immer unmotivirt

---

des Grabes deutet. Eben so ist den Aposteln die Befreyung des Leibes von der Verwesung gleichsam ein Symbol der Befreyung Christi von dem Zustande des Todtseyns oder sie schauen diese, den eigentlichen Gegenstand ihres Glaubens, in jener an, und damit haben sie in der That den Grundgedanken der Psalmstelle aufgenommen. Wird man nun sagen, daß aus der Stelle, sofern sie nur die Hoffnung eines Lebens ausspricht, welches über Todtenreich und Gruft siegreich seyn werde, nicht habe von den Aposteln der Beweis geführt werden können, es sey dort verkündigt, was an Christo erst sollte erfüllt werden? Allerdings nicht, wenn ihnen nur das und für sich allein in der Stelle bedeutsam war, daß daselbst ein Nichtsehen der Verwesung im eigentlichen Sinne verkündigt werde: wohl aber, wenn ihnen das bis auf diesen Tag uneröffnete Grab nur das Symbol und äußere Zeichen war, daß David nicht das Leben, welches den Tod überwinde, noch gefunden habe. Insofern sie dabey die Verneinung der Verwesung in dem Psalm ausgedrückt fanden und darauf hinwiesen, wie auch in dieser Hinsicht an Christo erst das Wort erfüllt sey, ist dies die Benutzung eines Gedankens, den sie in dem Psalm ausgedrückt fanden (Vergl. Hebr. 10, 5. 10.) Verhält es sich nun so, wie ausgeführt worden, so darf kaum der Verfasser aus diesen Stellen die Vorstellung ableiten, der Glaube der Apostel sey vornehmlich darauf gegründet worden, daß der Leib des Herrn der Verwesung entzogen ward. Außerdem müßte dies in entsprechenden Aeußerungen der Apostel auch sonst zu Tage kommen, da die beyden Stellen doch nur an das alttestamentliche Wort angeknüpfte Ausführungen geben.

bleibt, daß Christus in seiner Person das Strafleiden der Sterblichkeit und des Todes trägt, und es ließe sich denken, daß auf diese Weise durch die Auferstehung der Anstoß aufgehoben wäre, der in seinem Sterben lag, insofern die Apostel in der Voraussetzung, dieses sey eine Sündenstrafe, nicht an den Gestorbenen als an den Heiligen hätten glauben können (S. 283.) Allein ich muß auch hier darauf bestehen, daß, insofern auf das Leiden Christi das Heil gegründet wird, dabey nicht das Erfahren des Todes an sich gemeint ist, sondern nur dasselbe, wiefern es durch den gewaltsamen Widerstand der Welt über ihn gebracht wird. Demnach bezieht sich die Rechtfertigung und Beglaubigung, welche ihm durch die Auferstehung wird, nicht auf sein Sterben an sich, als ob eine aus diesem scheinbar sich ergebende Consequenz abgeschnitten würde, sondern auf den scheinbaren Sieg der Welt über den, welcher als den Fürsten des Lebens sich angekündigt hatte.[14]) Wir kehren indeß zurück zu der Darstellung des Verfassers, und ich meine: wenn Christus als der Heilige nicht durfte der Verwesung unterworfen werden, so ist nicht einzusehen, wie er der Sterblichkeit und des Todes theilhaft werden durfte, da nach des Verfassers Ansicht alle drey zusammen eine Sündenstrafe bilden; und wie für den christlichen Glauben durch die Negation der Verwesung der Widerspruch zwischen der Unsündlichkeit Jesu und seinem Erleiden der Sündenstrafe aufgehoben werde, ist nicht nachgewiesen. Soll daher die Verwesung als eine Sün-

---

[14]) So tritt auch und in diesem Sinne die erste apostolische Predigt auf mit der Verkündigung der Auferstehung: denselbigen habt ihr genommen durch die Hände der Ungerechten und ihn angeheftet und erwürget. Den hat Gott auferwecket. Ap.Gesch. 2, 23—24, und ganz so 3, 13—15. 4, 10. 5, 30—31. 10, 39—40. 13, 27—30. Dagegen ist von dem Verfasser kein Beweis aus bestimmten Aeußerungen der Apostel geführt, daß sie lehrten, Christus habe dadurch, daß er überhaupt gestorben sey, als einer unseres Gleichen erscheinen müssen und im Gegensatz dazu sey durch die Auferstehung seine Sündlosigkeit erwiesen worden.

denstrafe betrachtet werden, welche an Christo nicht eintreten konnte, so muß wohl das Sterben, welches für ihn eintreten konnte, nicht als eine Sündenstrafe zu betrachten seyn.

Nach dem Verfasser (S. 300) besteht das erlösende Moment, welches die Auferstehung Christi für die Menschheit hat, nur darin, daß der Leib des Sündlosen nicht die Verwesung sehen und nicht vom Tode gehalten werden konnte, so, daß des Todes Macht gebrochen war und das Leben erschien. Ich bin zweifelhaft, ob das Einzelne, was in diesem Satze zusammengefaßt ist, in das angemessene und richtige Verhältniß zu einander gestellt ist. Denn was durch die letzten allerdings etwas unbestimmten Ausdrücke bezeichnet ist, müßte, wie es den Folgesatz bildet, genau genommen auf den Leib Christi bezogen werden, es müßte also alle Bedeutung der Auferstehung, wiefern sie einen Grund und Gegenstand des Glaubens an die Erlösung bildet, darin sich concentriren, daß der Leib des Sündlosen, ohne die Verwesung gesehen zu haben, zum neuen Leben erhoben und in diesem Sinne des Todes Macht gebrochen wurde. Von dieser Seite aber nimmt sie doch der Darstellung des Verfassers zufolge nur in der einen Hinsicht jene Stellung ein, da sie als beglaubigendes Zeugniß Gottes für den Heiligen der Grund des Glaubens überhaupt an ihn als den Erlöser seyn soll. Allein wir schauen in dem Erlöser auch den Erstgeborenen unter vielen Brüdern und in dem Auferstandenen das Vorbild unserer Auferstehung. In dieser Hinsicht, da sein Auferstehen der Grund des Glaubens ist insbesondere an den Erlöser vom Tode, kann nicht vorzugsweise auf das genannte Negative, welches die Voraussetzung ist der besonderen Art, wie er erstand, der Glaube sich richten; vielmehr absehend von demjenigen, worin wir nicht ihm gleich zu werden erwarten, muß er den Blick auf die Thatsache selbst und, was positiv mit ihr gegeben ist, heften. Vielleicht aber hat eben das Letztere der Verfasser ausdrücken wollen mit dem Worte, daß das Leben erschien in dem Auferstandenen, und wir nehmen hiervon den Uebergang zu der Betrachtung derjenigen Aufhebung des Todes,

welche, gleichwie sie an Christo geschehen ist, denen, die Christo angehören, bevorsteht. Wenn wir Alles, was in ihr gegeben ist, in dem Begriff der vollkommenen ζωὴ αἰώνιος zusammenfassen, und wiederholen, was früher bemerkt wurde, daß wir die Herstellung der Leiblichkeit in der δόξα nicht als ein Anderes neben die Vollendung der ζωή, sondern als ein Element derselben in sie setzen, so werden wir uns im Einverständniß mit dem Verfasser befinden. Einer Aufhebung oder Vernichtung des Todes nun, welche nicht eine Ausschließung desselben ist, wird doch zukommen müssen, daß dasjenige Uebel, welches in dem Tode enthalten und durch ihn gesetzt ist, entfernt und an Statt desselben das entgegengesetzte Gut verliehen werde. Nach dem Verfasser aber ist das Todesübel, welches, nach dem uns noch gemeinsamen Ausdrucke, mit dem zeitlichen Tode für den Sünder eintritt, theils der leibliche Tod selbst, theils der andere Tod als die Steigerung des geistlichen, wofern nicht der letztere in der Zeitlichkeit aufgehoben worden (S. 218 ff.) Die Aufhebung muß offenbar auf beyde bezogen werden, denn als ἀνάστασις ζωῆς ist sie ja der Gegensatz des anderen Todes. Dann aber ergiebt sich zuvörderst, daß von einer Aufhebung in dem bezeichneten Sinne allerdings mit Beziehung auf den leiblichen Tod die Rede seyn kann, so wie wir mit Beziehung auf ihn den Begriff so bestimmten, allein der andere Tod ist nur so als aufgehoben durch die Auferstehung zu denken, daß wiederum die Aufhebung in dem anderen Sinne, nämlich die Ausschließung, gesetzt wird. Und so zeigt sich wiederum von einer anderen Seite her, wie nach dem von dem Verfasser entwickelten Lehrbegriffe eine Erlösung vom Tode oder eine Aufhebung desselben nur so Statt findet, daß sie in Hinsicht auf zwey in dem Begriff des Todes enthaltene Momente auf verschiedene Weise geschieht, mit einer Ausschließung des einen, aber mit einem Erleiden und Ueberstehen des anderen. Dagegen ist dann wieder die Einheit des Begriffs vom Tode geltend zu machen, und zu sagen, daß ein Lehrbegriff, welcher, dieselbe aufhebend, die Erlösung so auf den Tod bezieht, daß sie auf die verschiedenen

Momente desselben in verschiedenem Sinne bezogen wird, schwerlich dem wahren Stande der Sache entsprechen wird. Und da hier nur über die Beziehung der Erlösung auf den leiblichen Tod ein Zweifel obwaltet, so wird sich die Entscheidung dahin neigen müssen, daß derselbe, weil er nicht gleich wie der andere Tod ein Gegenstand der Erlösung ist, an und für sich nicht zu dem Uebel gehört, welches Gegenstand der Erlösung ist, zu der Strafe der Sünden. Sehen wir aber auch, inwiefern denn die Auferstehung eine Aufhebung des Uebels ist, welches mit dem leiblichen Tode, diesen für sich gedacht, nach dem Verfasser gesetzt ist. Es besteht dasselbe in der Sterblichkeit, wie sie sich realisirt in der Auflösung des seelisch leiblichen Lebensstandes und in der Verwesung. Consequenter Weise also muß die Aufhebung desselben darin gesetzt werden, daß die Menschheit in ein neues Leibesleben restituirt wird, und je mehr Gewicht der Verfasser auf die Verweslichkeit und Verwesung des Leibes legt, desto mehr müßte in der Aufhebung des Todesübels die Restitution der Leiblichkeit ein Hauptmoment seyn. Allein, wie der Verfasser selbst es ausführt, ist nicht allein die Unsterblichkeit der Seele auch ohne die Vermittlung der Auferstehung des Herrn allen Menschen als solchen gesichert (S. 321 ff. 347 ff.), sondern auch eine ἀνάστασις, die Erneuerung eines Daseyns in der Leiblichkeit, ist für die, welchen die κρίσις gedroht wird, wie für die Erlösten, verkündigt. Mithin wird in der Auferstehung und durch sie, sofern sie zu dem leiblichen Tode in Gegensatz gestellt wird, gar kein Gut gewährt, welches eigenthümlich den Erlösten als solchen zu Theil würde. Eine reale Aufhebung des zeitlichen Todes d. h. des in ihm gesetzten Uebels, wiewohl von einem Uebel dann nicht mehr die Rede seyn könnte, würde dann als ihr eigenthümliches Theil beygelegt denen, in welchen Christus lebet, wenn für den Stand der Sünde der zeitliche Tod die Vernichtung wäre des persönlichen Lebens, Christus aber, weil ihm der Vater gegeben das Leben zu haben in ihm selber und weil er als der Heilige das wahrhaftige Leben in entwickelter Wirklichkeit dargestellt, auch des unbezwinglichen

und unvergänglichen Lebens Erstling wäre, daß durch das göttliche Leben, welches sie aus ihm empfangen, die aus dem Geiste Geborenen, und sie allein, der ewigen Dauer des persönlichen Einzellebens fähig und theilhaft würden. So aber wird ihnen allerdings, und darin ein großes und ihnen eigenthümliches Gut, aus dem gläubigen Anschauen des Auferstandenen die Gewißheit von der Unvergänglichkeit des persönlichen Daseyns, thatsächlich erwiesen an Einem, der ihr Fleisch und Blut hatte und als dessen Angehörige sie sich wissen. Allein dies ist immer doch nur eine ideale Aufhebung des Todes, daß er für das Bewußtseyn des Christen als der Feind und Zerstörer des individuellen Daseyns aufgehoben und vernichtet, daß er, was er an sich nicht ist, auch für uns nicht ist. Es ist aber eben, was der Verfasser läugnet (S. 4, 9), daß darin die Kraft und Bedeutung der Auferstehung des Herrn erschöpft sey; der Verfasser besteht mit Recht darauf, es sey den Christen durch Christum in der Erlösung vom Tode ein eigenthümliches Gut so für sie und ihren Glauben gesichert, daß es auch real durch ihn begründet, vermittelt und erworben sey; er unterscheidet (S. 354) von der Gewähr, welche Christus leistet für die Fortdauer der Persönlichkeit, dasjenige, was in seiner Auferstehung den Grund hat und durch sie bedingt ist. Nun ist real begründet durch Christum und ist das Erbtheil der Erlösten, daß sie durch den zeitlichen Tod hindurch eingehen in die Vollkommenheit des wahren Lebens, vollendet im Geist und bekleidet mit dem geistlichen Leibe. Doch was dazu den Gegensatz bildet, daß das nicht durch den zeitlichen Tod als solchen gegeben ist, davon ist Christus und sind die Erlösten selbst der Thatbeweis. Es wird also damit der zeitliche Tod und, was durch ihn bedingt ist, in keinem Sinne aufgehoben, sondern, wozu er den Uebergang bilden *kann*, ein Uebel, bedingt nicht durch ihn, sondern durch eine Weise des mit ihm beschlossenen Lebens, das wird aufgehoben so, daß die Erlösten nicht es sehen; die Aufhebung desjenigen aber, was wirklich durch den zeitlichen Tod bedingt und wirklich mit ihm als *sein* Wesentliches

eingetreten ist, wird für die Erhebung zur ζωὴ lediglich als ein untergeordnetes Moment vorausgesetzt. Denn was gerade durch den zeitlichen Tod eigenthümlich und wesentlich gesetzt ist, die Auflösung des irdischen Lebensstandes, dessen Aufhebung ist die Erneuerung des geistig leiblichen Lebens, ein Gemeingut aller Verstorbenen, in einem höheren Sinne an sich noch kein Gut, gleichsam ein Material und Substrat, zwiefach bestimmbar, zum Leben oder zum Tode. Was ich nun daraus ableite, ist dieses: da die Erlösung von dem Tode, der mit dem Schlusse des zeitlichen Lebens eintreten würde als Sold der Sünden, ein eigenthümliches Gut der Erlösten seyn muß, bedingt durch den Einfluß Christi, da aber durch die Auferstehung, in welcher die Erlösung von jenem Tode vollzogen wird, gar nicht in Beziehung auf den leiblichen Tod und im Gegensatz dessen, was sein Wesentliches ist, etwas Eigenthümliches durch die Auferstehung der Erlösten verliehen wird, da vielmehr der Uebergang durch den leiblichen Tod in das erneute persönliche Daseyn gleichmäßig eintritt für alle Menschen und für die Erlösung vom Tode nur vorausgesetzt wird, so wird der leibliche Tod an sich nicht der Sold der Sünden seyn, und nicht ein wesentliches Moment in dem Solde der Sünden, ein Gegenstand der Erlösung, sondern ein Moment wird er seyn in der Lebensentwickelung der Menschheit als solcher, ursprünglich geordnet als zwiefach bestimmbarer Uebergang von der ersten zu der anderen Stufe persönlichen Daseyns. Mit Letzterem ist zugleich schließlich das Resultat ausgesprochen, in welchem alle einzelnen, in dem Vorhergehenden angestellten, Untersuchungen endigten. Sie gingen darauf aus, eine Kritik der Sätze des Verfassers, der leibliche Tod sey ein Sold der Sünden, und die Aufhebung desselben als eines Soldes der Sünden sey durch die Auferstehung des Herrn gegeben, in der Art anzustellen, daß dieselben darauf angesehen würden, ob mit ihnen ein Lehrbegriff habe von dem Verfasser aufgestellt werden können, dessen Elemente sich in einander und in den Zusammenhang der christlichen Lehre überhaupt, so weit dieselbe von ihnen

berührt wird, wohl und angemessen fügten: sie könnte vielleicht eine Kritik nach der **analogia fidei** heißen. Wir sind dabey ausgegangen von Thatsachen des christlichen Bewußtseyns, insofern es das Bewußtseyn von dem Erlöser ist und von der Erlösung, und wir haben von diesem Standpuncte aus zu zeigen gesucht, wie es auf der einen Seite nicht wohl sich denken lasse, daß der Tod, welcher als eine Verderbniß des persönlichen Lebens die oder eine höchste Strafe der Sünden sey, für den Erlöser und durch ihn nicht anders sollte aufgehoben werden, als daß er doch erlitten werde, und wie auf der anderen Seite die Auferstehung sich darstelle als die Negation eines Uebels, welches nicht durch den leiblichen Tod als solchen gesetzt wird, dagegen auch in dem Sinne, in welchem der Verfasser sie als eine Aufhebung des Todes denken muß, sich als solche nicht wohl denken lasse. Es sind hiermit zugleich die Forderungen angedeutet worden, denen nach meiner Meinung eine Entwickelung des Begriffs von dem Tode, welcher als die Sündenstrafe aufgehoben wird, zu genügen hat: es muß derselbe als ein Uebel begriffen werden, welches eines Theils durch den Erlöser wahrhaft aufgehoben d. h. ausgeschlossen wird, und dessen Aufhebung anderen Theils in Wahrheit die Auferstehung des Lebens ist. Blicken wir jetzt zurück auf den Punct, wo die Differenz zwischen dem Verfasser und uns eintrat, um über die Bedeutsamkeit derselben uns zu verständigen. Wir waren einverstanden darüber, daß durch Christum eine Erlösung begründet sey für das persönliche Leben, welche über den Schluß der Zeitlichkeit sich hinaus erstrecke, eine Erlösung von einem Strafzustande, welcher einträte *mit* dem zeitlichen Tode, und daß dieses Moment der Erlösung durch Christum als den Auferstandenen begründet und verbürgt sey. Die Differenz aber ist diese, daß der Verfasser das Sterben in dem zeitlichen Tode selbst und an sich als ein wesentliches Moment in diesem Strafzustande betrachtet, und daß ich dies nicht anerkennen kann. Wie verhält sich nun zu dieser Differenz der Glaube und die Hoffnung des Christen, sofern sie den zeitlichen Tod betreffen? Wenn nach der Theorie

des Verfassers die Erlösung auf den zeitlichen Tod bezogen wird, so erscheint als ihre Wirkung, daß, obwohl wir nicht durch sie des Todes überhoben werden, wir subjectiv von der Furcht des Todes befreyt sind, dieses aber deshalb, weil uns objectiv durch Christum erworben und durch den Auferstandenen dargestellt ist, daß dem Leben, welches das seinige ist, der zeitliche Tod nicht ein Untergang (eine ἀπώλεια) ist, sondern ein Uebergang zum ewigen Leben. Geringeres aber von der Erlösung abzuleiten, nöthigt doch die Theorie nicht, welche die Auflösung des gegenwärtigen Lebensstandes als etwas vor der Sünde ursprünglich Geordnetes darstellt, sowie von Mehrerem und Größerem, als was nach diese Lehre den Inhalt der christlichen Hoffnung bildet, diejenige Lehre nicht weiß, nach welcher der Tod ein um der Sünde Willen erst geordnetes Strafübel wäre. Es ist dies der Grundgedanke der ganzen bisherigen Ausführung gewesen, daß eine Aufhebung des zeitlichen Todes, als eine durch den Erlöser vollzogene und vermittelte, in dem Inhalt des christlichen Glaubens nicht vorkommt. So wie davon bisher die polemische Anwendung gemacht worden ist, zu schließen, daß demnach dieser Tod nicht als eine zur Sündenstrafe gesetzte Bestimmtheit der Menschheit gedacht und nicht auf diesen Tod als dessen Aufhebung die erlösende Auferstehung bezogen werden könne, so leitet jetzt dasselbe zu der Folgerung, daß durch die Streitfrage ein Interesse des Glaubens, der als die gewisse Zuversicht deß, das man hoffet, das Gemüth des Christen bewegt und trägt, nicht berührt wird. Denn den Tod zu betrachten und zu erwarten als eine Strafe der Sünden, über ihn zu trauern und ihn zu fürchten, das ist ja so wenig die Stimmung des Gläubigen, daß, je gereifter er ist, desto völliger in ihm die entgegengesetzte herrschend ist. Und so nehme ich hier wieder auf, was zu Anfang gesagt wurde, daß des Verfassers Polemik zu wenig Unterschied zu machen scheine: denn die Antithesis zu der Ansicht des Verfassers über den Tod und dessen Aufhebung scheint in seiner Darstellung zu sehr zusammen zu fließen mit einer Richtung, die dort bezeichnet worden, als ob jene

sofort eine Aeußerung wäre von dieser. Allerdings aber hat in anderer Hinsicht unsere Sache ein Interesse für den Glauben, wiefern derselbe ein Glaube an das Wort Gottes ist: und zwar haben wir ein Interesse sowohl zu fragen, wie das Wort Gottes den zeitlichen Tod betrachten lehre, als eine Erkenntniß zu erwerben über den Tod, welcher der Sünden Sold genannt wird, und wie zu beyden sich das Heil verhalte. Inzwischen hat dies Interesse, wie überhaupt das Interesse theologischer Forschung in der Schrift, den christlichen Glauben, den durch das Wort Gottes begründeten, schon zur Voraussetzung als seinen Grund und Quell. Zu untersuchen also, in welchem Sinne die Schrift als Sold der Sünden den Tod nenne und in welchem Sinne nach der Schrift die Auferstehung Christi eine Aufhebung des Todes sey, ist die Aufgabe, zu welcher ich demnächst mit dem vorliegenden Buche Gemeinschaft mache. Wegen äußerer Rücksichten jedoch muß ich gegenwärtig auf die erstere Frage mich beschränken, die Behandlung der anderen werde ich hoffentlich später folgen lassen.

Indessen giebt die vorliegende Schrift mehr, als der Titel erwarten läßt. Denn die Lehren von der Sünde und vom Tode werden nicht nur insoweit dargestellt, als diese Thatsachen in Beziehung zu einander stehen und zu der Auferstehung Christi, so daß nur diese Beziehungen den Gegenstand der Verhandlung bildeten, sondern die Lehren von der Sünde und Erlösung überhaupt werden, in weitem Umfange erörtert, namentlich die erstere, so daß, was diese betrifft, sowohl die Voraussetzung des Standes der Sünde, der Urstand, als auch das Wesen der Sünde, ihre Genesis und ihre zeitliche Entwickelung, wie in der Gattung, so in den Einzelnen, dargestellt wird. Für den Gegenstand jedoch, den wir zum Thema gestellt haben, ist es nicht erforderlich, alle die genannten Lehren zu behandeln, sondern, wenn er auch zum Theil mit ihnen im Zusammenhange steht, kann er doch sehr wohl aus demselben herausgelöst und für sich in Betrachtung gezogen werden. So zu verfahren, liegt mir um so näher, da schon die äußeren Gränzen, innerhalb

deren diese Arbeit sich halten muß, es nothwendig machen würden. Ich werde mich daher in der bezeichneten Weise beschränken, und nur etwa, welche Fassung der näher liegenden Gegenstände ich voraussetze, kurz bezeichnen. Darin, daß zuerst die alttestamentliche Lehre, dann die neutestamentliche untersucht wird, folge ich dem Verfasser.

I.

Es ist das natürliche Verfahren, daß eine Untersuchung, die ein Uebel betrifft, welches nach der Schrift mit der Sünde und durch sie in die Welt gekommen ist, ihren Ausgang nimmt von dem Berichte über die ἀρχὴ auch der Sünde, wie er in der heiligen Urkunde vorliegt. Der Verfasser (S. 20) bezieht sich außerdem darauf, daß unstreitig der neutestamentlichen Darstellung von dem Zusammenhange der Sünde und des Todes die Urgeschichte der Genesis zum Grunde liegt. Wenn aber gleich dies auch insofern wahr ist, als namentlich in Betreff der Sündenstrafe der neutestamentliche Ausdruck dem in der Erzählung vom Sündenfall vorkommenden entspricht, so bemerkt doch der Verfasser andererseits (S. 73 f.), daß der Sinn, in welchem derselbe hier gesetzt ist, nicht schlechthin derselbe ist, in welchem das Neue Testament vom Tode redet. Es ist nicht in Frage gestellt worden, in wie weit demnach die Erklärung des alttestamentlichen Ausdrucks maaßgebend sey für die des neutestamentlichen, obwohl der Verfasser sich (S. 191) für die letztere auf die erstere beruft. Auch ich habe nicht Anlaß hierauf weiter einzugehen, da es mir hinlänglich gewiß ist, daß der Tod hier und dort wesentlich dasselbe bedeutet, und dies in noch größerem Umfange, als in welchem der Verfasser es annimmt; übrigens würde jedenfalls so viel festzustellen und festzuhalten seyn, daß in dem neutestamentlichen Begriffe dasjenige mitenthalten sey, was der alttestamentliche Ausdruck bezeichnet. Demnächst aber wird sich nicht eben behaupten lassen, daß der erstere unmittelbar aus der Genesis abgeleitet sey; ja wir können selbst ein Interesse haben, nicht vorauszusetzen, daß die Vorstellung

und der Ausdruck in Beziehung auf den Tod, wie beyde unter dem alten Bunde ausgebildet worden, in Abhängigkeit von der Urgeschichte und durch diese bestimmt sey. Denn hiermit würde in gewissem Maaße eine bestimmte Ansicht über das Alter der Urkunde als entschieden gewiß vorausgesetzt werden, während die dogmatische Auslegung und Anwendung des Alten Testaments so sehr ein Interesse, als ein Recht hat, sich von dem Gange und Stande der historischen Untersuchung über Gegenstände obiger Art unabhängig zu halten. [15]) Was uns in den ersten Capiteln der Genesis vorliegt, ist, wie es vorliegt, jedenfalls ein Erzeugniß des Hebraismus, ein Ausdruck des alttestamentlichen Bewußtseyns [16]), auf dem Standpunct des Christenthums

---

[15]) Vergl. in Beziehung auf die biblische Theologie Baumgarten-Crusius bibl. Theol., S. 29 ff.

[16]) Diese Ansicht ist in Hinsicht auf die Erzählung vom Sündenfall, die hier in Betracht kommt, nicht schlechthin entgegengesetzt der von Bauer neulich vorgetragenen (Zeitschrift für spec. Th., Bd. 3, Heft 1, S. 174 f.), daß die Erzählung vor Abraham concipirt zu den Elementen gehöre, welche die Hebräer aus dem ursprünglichen Lebenskreise der Väter in ihren höheren Standpunct mitgebracht hatten. Mag aber dies auch von dem Material der Darstellung gelten, sofern sie einen individuell bestimmten Vorgang darstellt, so scheint doch der Geist, von welchem sie getragen und in welchem sie componirt ist, die ethisch monotheistische Scheidung des Menschen von Gott und Beziehung desselben zu Gott aufs Vollkommenste alttestamentlich zu seyn. Es ist schon oft auffallend gefunden, daß die Erzählung in dem alttestamentlichen Kanon so gut wie nicht berücksichtigt ist, indeß bewegen sich ja die Bestandtheile desselben durchgängig um die Gegenwart des Lebens, so, daß sie meist vorwärts blicken in die Zukunft, und rückwärts nur in die Vergangenheit des auserwählten Volkes; der Gedanke der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschheit aber kommt, abgesehen von einzelnen Aeußerungen, in der Beurtheilung sowohl Israels, als der Heidenvölker und in der Erwartung der allgemeinen Erlösung zu Tage; und wenn der Gedanke einer allgemeinen Entscheidung für die Zukunft, eines allgemeinen Grundes der Sünde nicht vorkommt, so kann ich auch nicht

aber wird unser Geschäfft seyn, den religiösen und sittlichen Inhalt nach dem Gesetz der Schriftanalogie auf den Gesammtinhalt des alttestamentlichen Bewußtseyns zurückzuführen und in ihn aufzunehmen, wiefern derselbe als Voraussetzung auch in dem christlichen Bewußtseyn enthalten ist. Sowie nun in Beziehung auf das Letztere die Rücksicht auf die Zeit, in welcher unter dem alten Bunde die Gedanken von der Schöpfung der Welt und der Menschheit und von dem Falle der Menschheit aus einem ursprünglichen Stande der Unschuld hervorgetreten und in welcher sie schriftlich verzeichnet sind, offenbar zurücktritt, so erscheint in Beziehung auf das Erstere die Urkunde nach ihrem religiösen und sittlichen Gehalt als eines der Denkmale alttestamentlichen Bewußtseyns und alttestamentlicher Offenbarung, deren jedes mit Zuziehung der übrigen auszulegen ist. So angesehen scheint es für unsere Untersuchung keinen wesentlichen Unterschied zu machen, an welchem Theile des Alten Testaments wir sie anheben, und wenn wir die Urgeschichte, wie der Verfasser thut, von dem übrigen Alten Testamente trennen, so müssen doch beyde auf einander bezogen, und auch für die Erklärung namentlich der ersteren darf nicht blos der Sprachgebrauch der letzteren berücksichtigt werden.

1. Was die Erzählung vom Sündenfalle überhaupt betrifft, so wird wohl der Verfasser, wenn er sie im Gegensatz einer mythischen Auffassung, nach welcher sie für ein Erzeugniß der dichtenden oder speculirenden Subjectivität zu halten wäre, auf göttliche Offenbarung zurückführt, dies nur auf die Grundgedanken und Grundzüge beschränken, die mit der individuell bestimmten Form, in welcher der Vorgang auftritt, nicht so

---

finden, daß die Erzählung vom Sündenfall diesen darstellen will. Sie stellt unter Voraussetzung der vorhandenen Allgemeinheit der Sünde den Anfang derselben in den Anfang der Menschheit. Eben so finde ich andererseits die Erzählung, wiefern sie im Allgemeinen das Entstehen der Sünde darstellt, nicht so behaftet mit Widersprüchen, darf indessen darauf nicht eingehen.

Eins und concret sind, daß sie nicht in einer anderen eben so wohl enthalten seyn könnten. Es scheint dem biblischen Begriff der Offenbarung nicht zu entsprechen, wenn von derselben die historische Notiz eines einzelnen vergangenen Factums abgeleitet würde, wenigstens kann dies, insofern man auf eine durch heilige Tradition fortgepflanzte Uroffenbarung zurückkommt, wohl nur in einem anderen Sinne geschehen, als in welchem die testamentische Religion die Wirkung göttlicher Offenbarung ist. Der Verfasser tritt auch der buchstäblich historischen Auffassung der Erzählung entgegen, hauptsächlich mit der Erinnerung, daß wir (und wohl auch der Referent vergl. S. 27 f.) den geschichtlichen Verlauf der Thatsachen uns nicht zur klaren Vorstellung zu erheben, jene Zustände nicht näher zu bestimmen und zu bezeichnen, zu begreifen und klar zu machen, das Einzelne nicht zu einem klaren bestimmten Bilde zu vereinigen vermögen, weil diese Thatsachen sich unter anderen, als den jetzt herrschenden, Verhältnissen, Bedingungen, Modalitäten, Kategorien, ereignet haben. In der Ausführung wird dies besonders darauf bezogen, daß wir theils von einem ersten Anfange des menschlichen Daseyns und Lebens kein geschichtliches Bild zu gewinnen vermögen, theils nicht berechtigt sind, nach den jetzt herrschenden Bedingungen u. s. w. jene vorgeschichtlichen Thatsachen und Zustände zu beurtheilen. Es scheint indeß nur in Hinsicht auf diejenige Verschiedenheit dies schlechthin Gültigkeit zu haben, welche durch den Gegensatz des Anfangs und der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit gesetzt ist. Uebrigens bilden wir allerdings wohl den Vorgang, wiefern er als das Werden der menschlichen Sünde nicht mit der individuell bestimmten Form, in welcher dasselbe hier auftritt, nothwendig verwachsen ist, vermöge einer, so zu sagen, allgemein menschlichen Erinnerung nach, welche durch das Bewußtseyn der Sünde und Erlösung in uns begründet ist; sofern es sich aber eben um das Einzelne und Individuelle des in der Urkunde dargestellten Verlaufes handelt, fürchte ich, daß den angeführten Grundsatz des Verfassers eben die buchstäblichste Erklärung für sich benutzen könnte.

Den ursprünglich anerschaffenen menschlichen Stand will der Verfasser mit Recht als eine reine Bestimmbarkeit gedacht wissen, welche durch freye Selbstbestimmung zur Bestimmtheit erhoben werden sollte, und einer zwiefachen fähig war. Jedoch scheint dieser Gedanke nicht streng festgehalten zu seyn, wenn (S. 58 f.) die Sündlosigkeit und Heiligkeit, die dem Menschen vor dem Falle zukommt, für ein Resultat seiner sittlichen Freyheit erklärt wird. Auch mögte ich glauben, daß nach dem Sinne der Schrift, so wie ja der Genuß der verbotenen Frucht mehr ist, als diese einzelne Uebertretung, nämlich die Selbstbestimmung zur Sünde überhaupt, so auch mit dem Gehorsam gegen dies einzelne Gebot der Gehorsam gegen Gott und Gottes Ordnung überhaupt wäre entschieden gewesen. [17]) Ich übergehe indessen dies Alles, um sofort auf die Frage zu kommen, in welchem Sinne der Urkunde zufolge die Freyheit vom Tode dem Menschen anerschaffen ist.

Die Entscheidung ist abhängig von der Erklärung der Stellen 1 Mos. 2, 17 und 3, 16—24, von welchen der Verfasser S. 46 ff. 68 ff. handelt, so, daß er in der ersteren die Androhung, in der letzteren die Verhängung des leiblichen Todes findet, und zwar letztere insbesondere in dem Schlusse von 3, 19. Dagegen erhebt sich nun sofort die Schwierigkeit, daß nicht, wie es 2, 17 dem nächsten Wortsinne nach lautet, an dem Tage des Genusses der verbotenen Frucht der leibliche Tod eintritt, vielmehr derselbe 3, 19 als ein in unbestimmter Zukunft Bevorstehendes bezeichnet wird. Zu der ersteren Stelle sagt sich der Verfasser los von der Erklärung, nach welcher das Sterblichwerden Gegenstand der Drohung wäre, trifft aber die zwiefache Auskunft, daß er das (so genannte) Futurum mit dem Infinitiv als Ausdruck der moralischen Nothwendigkeit faßt, den Tag aber als Bezeichnung eines weniger bestimmten

---

[17]) Vergl. dagegen den Verfasser S. 156. Man kann allerdings wohl das menschliche Leben als ein abgeschlossenes Ganzes denken, welches uno actu entschieden bestimmt wird.

Zeitraums, und demnach erklärt: zu der Zeit — wirst du des Todes schuldig seyn, die Strafe des Todes verwirkt haben. Wäre die erstere Auskunft gerechtfertigt, so wäre wohl die zweyte überflüssig, da es keine Schwierigkeit hat, das Schuldigseyn als an dem bestimmten Tage eintretend zu denken, inzwischen scheint mir keine von beyden haltbar zu seyn, wenn sie mit einander in Zusammenhang gesetzt werden. Ein Tag wird doch wohl im eigentlichen Sinne gemeint seyn, da das, was zunächst als Voraussetzung für das Eintreten des Todes gesetzt wird, das Essen von dem Baume, nicht auf einen unbestimmt gelassenen Zeitraum, sondern nur auf einen Zeitpunct bezogen seyn kann. Dann aber fällt auch die genannte Erklärung der Verbindung des Futurums mit dem Infinitiv. Der letzteren an sich wird der durch die Uebersetzung ausgedrückte Sinn wohl überhaupt niemals beygelegt, sondern dieselbe nur, wo der Zusammenhang dies mit sich bringt, als Bezeichnung des Sollens genommen werden können d. h. nicht der objectiven Nothwendigkeit oder Verbindlichkeit, sondern des subjectiven Willens des Redenden.[18]) Dies gilt auch von den angeführten Stellen 2 Mos. 21, 12. 3 Mos. 27, 29. Richt. 21, 5. Allein in unserer Stelle wird dadurch für die Ansicht des Verfassers Nichts gewonnen, wegen der daneben stehenden Zeitbestimmung: denn wenn es heißt: an dem Tage sollst du sterben, so liegt, zwar nicht in dem Sollen, aber in der Zeitbestimmung, daß eben auch an dem Tage das Sterben eintreten wird. Mithin ist durch die von dem Verfasser vorgeschlagene Auslegung nicht die Argumentation entkräftet, daß der Tod, welcher an dem Tage des verbotenen Genusses nicht eintritt, also der leibliche Tod nicht der Gegenstand der Drohung seyn könne, da diese einen Tod ankündigt, der eben an dem Tage eintreten soll.

---

[18]) Gesenius Lehrgeb. S. 771. Ewalds Gramm. der Hebr. Spr., § 265. Wenn gleich eine moralische Nothwendigkeit auf Seiten dessen, den die Rede betrifft, Statt findet, so ist doch nicht sie der Inhalt der Worte.

Dafür, daß 2, 17 von dem leiblichen Tode die Rede sey, beruft sich der Verfasser auch auf 3, 19. 22. (S. 50 f.) Allein was in der zweyten Stelle das Leben, und ob es gerade das Gegentheil des leiblichen Todes bedeutet, muß eben so wohl umgekehrt nach 2, 17 entschieden werden, und die erwähnte Erklärung wird um so unwahrscheinlicher, je schwieriger es ist, in dieser Stelle den leiblichen Tod zu verstehen. Dagegen V. 19 ist freylich unzweydeutig von der Auflösung des leiblichen Lebens die Rede, allein gerade in dieser Stelle das der Strafdrohung entsprechende Strafurtheil zu erkennen, hat, auch abgesehen davon, daß erstere auf einen unmittelbar mit der Sünde eintretenden Tod geht, erhebliche Schwierigkeit. Fassen wir zunächst nur dies ins Auge, daß ausgesprochen wird, der Mensch werde zu Erde werden, so liegt es keines Weges so nahe, gerade in diesem Bestandtheile der göttlichen Strafrede den Inhalt der Drohung wieder zu finden. Erstlich schon deshalb nicht, weil nicht wahrscheinlich ist, daß die der Drohung entsprechende Strafsentenz in diesem einzelnen Bestandtheile der Rede, und daß sie in einem grammatisch und logisch subordinirten sollte enthalten seyn. Der Verfasser erklärt (S. 69), daß in dieser Stelle der Tod als die Spitze und der höchste Punct des Uebels, als die Hauptstrafe des Sündenfalls bezeichnet werde, er scheint demnach עַד als Bezeichnung des Höchsten, was vom Uebel über die Menschen kommen werde, anzusehen. Dies ist aber gerade hier schwerlich zulässig, da das unmittelbar vorher angekündigte Uebel dem Zurückkehren zur Erde zu wenig gleichartig ist, als daß dieses für die Vollendung von jenem erklärt seyn könnte. Es ist die einzig natürliche Auffassung diese, daß das Zurückkehren zur Erde als der Termin genannt sey, bis zu welchem die angekündigte Strafe währen soll, eine umschreibende Auflösung des Kürzeren: „alle Tage deines Lebens" V. 17, sowie überhaupt 18—19 eine Ausführung dessen bilden, was 17 kurz zusammengefaßt ist. Der Zweck aber dieser wiederholten Angabe des Termins ist kein anderer, als hervorzuheben, daß eben das ganze Leben lang die Plage nicht enden soll, also die

Ankündigung der Strafe zu schärfen. Hieran knüpft sich dann die weitere Schwierigkeit, daß sowohl V. 17 als V. 19 die auf die Sünde gesetzte Strafe mit Rücksicht auf ein Ende des irdischen Lebens, als auf ein vor der Strafe vorausgesetztes, ausgesprochen, keines Weges aber das letztere selbst als Strafe und als jetzt erst angeordnet bezeichnet wird. Wollte man Etwas der Art in dem Zusatze finden, der die Bestimmung des Menschen zur Auflösung noch einmal ausdrücklich ausspricht, so wäre doch höchst auffallend, daß dasjenige Uebel, in welchem sich der Drohung zufolge die Strafe eigentlich concentriren soll, nur so nachträglich angekündigt wäre. Aus diesem Zusatze aber, wie er durch den Causalsatz „denn von ihr bist du genommen" vorbereitet ist, erhebt sich neue, auch von dem Verfasser berücksichtigte Schwierigkeit, die wir sofort in Betrachtung ziehen, nachdem wir nur noch bemerkt haben, wie auch dadurch das Werden zur Erde nicht als etwas erst zur Sündenstrafe Verordnetes, sondern als ein davon unabhängiges Ereigniß erscheint, daß es nur in der den Mann insbesondere betreffenden Drohung vorkommt. Zwar ist der Adam sonst, auch V. 22 ff., Repräsentant der Gattung, aber gerade V. 17—19 sind offenbar Uebel genannt, die das männliche Geschlecht insbesondere zu tragen habe. Daß nun das Höchste der Strafe, welche die Gattung trifft, gerade hier in der oben beschriebenen Form ausgesprochen sey, ist gar nicht glaublich: man würde es vor V. 16 erwarten. Demnächst besteht die neue Schwierigkeit darin, daß nach unbefangener Auffassuug das bevorstehende Zurückkehren zum Staube mit Rücksicht auf 2, 7 auf die ursprüngliche, der Sünde vorgängige Organisation des Menschen zurückgeführt wird. Der Verfasser hilft sich dadurch, daß er der Urkunde die Vorstellung beylegt, durch das Genommenseyn von der Erde sey nur die Möglichkeit des Sterbens gegeben gewesen: der Mensch sey sowohl sterblich als unsterblich erschaffen mit der Bestimmung, daß, je nachdem er die Prüfung bestanden hätte oder nicht, die eine oder die andere Möglichkeit zur

Wirklichkeit und Nothwendigkeit [19]) würde. Allein wie kann man dies in die einfachen Worte legen? Ihr Sinn müßte also seyn: „bis du zur Erde zurückkehrst (zu welcher du zurückkehren wirst, weil du es kannst), denn von ihr bist du genommen; denn du bist ursprünglich Staub und wirst deshalb zum Staube (zurückkehren können und) zurückkehren. Da aber ohne Zweifel das Zurückkehren zum Staube als ein wirklich Bevorstehendes angekündigt wird, so kann man, wenn man sich einfach an die Worte hält, in dem hinzugefügten Causalsatze nichts Anderes sehen, als die Angabe des Grundes, auf welchem unmittelbar dies wirkliche Bevorstehen beruht; und wenn dies natürlich zugleich der Grund der Möglichkeit desselben ist, so ist auf die letztere für sich gar nicht reflectirt, wonach keine andere Vorstellung gefaßt werden kann, als daß es eine Möglichkeit ist, aus welcher nicht nur bedingter Weise, sondern nothwendig diese Wirklichkeit hervorgeht. Und gesetzt, der Verfasser der Urkunde hätte die Herkunft vom Staube nur als den Grund der Möglichkeit der Auflösung betrachtet, als unmittelbar nächsten Grund ihrer Wirklichkeit aber die Sünde, so wäre doch in der That unbegreiflich, weshalb gerade hier, in dem über die Sünde ergehenden Strafurtheile nicht der letztere, sondern nur der erstere genannt wäre. Ferner wird es schwer seyn, den Eindruck, den die genaue Correspondenz zwischen der Herkunft vom Staube und der Rückkehr zum Staube macht, dahin abzuschwächen, daß man sich vorstellte, in der ersteren sey die Möglichkeit eben so wohl der Unsterblichkeit, als der Sterblichkeit gelegen. Man kann nicht anders denken, als daß das Staubseyn die Disposition zu dem Werden zu Staube, daß diese also ursprünglich anerschaffen ist: nach der Ansicht des Verfassers hingegen wäre der Mensch zur Unauflöslichkeit des leiblichen Lebens ursprünglich bestimmt, es würde also in der Ordnung seyn, daß er eine Organisation empfangen hätte, welcher die

---

[19]) Letztere wird vielleicht der Verfasser nur mit Hinsicht auf das Sterben zugeben wollen.

Unauflöslichkeit natürlich wäre, so daß durch eine Corruption die Möglichkeit der Auflösung eingetreten wäre. So aber scheint man sich denken zu müssen, der Mensch sey mit der Bestimmung zur Unsterblichkeit doch ursprünglich zur Sterblichkeit organisirt worden, so daß erstere durch eine erhöhende Umbildung hätte begründet werden müssen. Es ist mir nach Diesem allem evident, daß die in Rede stehende Stelle ein Ende des irdischen Lebens überhaupt und namentlich die Auflösung der Leiblichkeit als ursprünglich vor und unabhängig von der Sünde geordnet voraussetzt, also, weit entfernt, die Ansicht des Verfassers zu begünstigen, entschieden gegen dieselbe spricht, und ich würde schon dieser Stelle wegen die Strafdrohung nicht auf den leiblichen Tod beziehen, wenn dies auch der Zeitbestimmung halber zulässig wäre. Nur darüber scheint noch eine Erklärung gefordert werden zu können, wodurch denn die nachdrückliche Hervorhebung der Bestimmung des Menschen zur Auflösung, wenn diese nicht zur Strafe angekündigt werde, motivirt sey. Der Grund ist derselbe, aus welchem Hiob 4, 19 (vergl. d. Verf. S. 92) die Menschen Bewohner von Leimhütten genannt werden, auf Staub gegründet, auch Pred. 3, 20. 12, 7 sind zu vergleichen, wo es heißt, daß Alles, wie es Staub vom Staube ist, zum Staube und zur Erde zurückkehrt: es soll dem Menschen, zumal hier dem Uebertreter, der Gottes Willen zuwider zu handeln gewagt hat, die natürliche Hinfälligkeit und Nichtigkeit zum Bewußtseyn gebracht werden, in welcher er sich Gott gegenüber befindet.

Endlich erklärt der Verfasser die Stelle 3, 22 in demselben Sinne, wie die bisher behandelten, so, daß er den Lebensbaum als ein „Medium der Unsterblichkeit" betrachtet, von welchem Gott zur Strafe die Menschen ausschließt. Nach dem Vorgange von Schott [20]) indeß wird aus 2, 9 16 f., wo dieser Baum neben dem Baume des Erkenntnisses genannt und nur das Essen

---

[20]) In der Comm. de locis Geneseos, quae Dei imaginem hominibus concessam praedicant. Opusc. VII.

von dem letzteren verboten wird, geschlossen, daß nach der Vorstellung der Urkunde der Zugang zum Lebensbaume den Menschen ursprünglich sey gestattet gewesen. Demnach wird גַּם 3, 22 durch „ferner, hinfort" erklärt. Dies ist jedoch lexicalisch nicht gerechtfertigt: die Partikel pflegt doch nicht, wie der Verfasser sagt, die Wiederholung einer Sache, sondern das Hinzutreten eines Neuen auszudrücken [21]; das Neue ist hier das Nehmen von dem Lebensbaume, und insofern dies ein Neues ist im Verhältniß zu der Erwerbung der Erkenntniß des Guten und Bösen, letztere aber wider Gottes Willen erworben ist [22], liegt in der Stelle, daß der Mensch bisher von dem Lebensbaume nicht genossen hat und nicht hat genießen sollen. Ueberdies scheint durch die obige Erklärung eine eigenthümliche Schwierigkeit für die Ansicht des Verfassers zu entstehen. Die Stelle soll beweisen, es sey für den Menschen die Möglichkeit gegeben gewesen, sein Leben nicht nach der Seite des Todes, sondern nach der Seite des ewigen Lebens zu entwickeln; allein wenn er schon zum Genusse des Mediums der Unsterblichkeit gekommen

---

[21]) In der von Schott angeführten Stelle, 1 Sam. 24, 12 soll vielleicht das Sehen mit eigenen Augen einen Gegensatz bilden gegen die vorhergegangene Aussage Davids, vergl. jedoch Gesenius s. v.

[22]) Insofern sie nämlich nicht in dieser Art erworben werden sollte: der Nachdruck muß wohl hier und V. 5 darauf liegen, daß sie, wie Gott, Gutes und Böses erkennen, insofern sie in falscher Freiheit und Selbstständigkeit sich Gott beygeordnet haben. Ich finde es nicht wahrscheinlich, zumal nach Vergleichung von V. 5, daß die Worte „wie einer von uns" eine Rücksicht auf Andere außer dem Einen Gott enthalten. Sollte nicht die Mehrheit, in welche der Mensch als einer gesetzt wird, nur dadurch gebildet werden, daß der Mensch und Gott zusammengestellt oder zusammengedacht sind? Die Erkenntniß des Guten und Bösen scheint der Verfasser (S. 65 f.) in der Stelle 3, 5 als Bezeichnung der Fülle von Erkenntniß überhaupt zu nehmen. Allein so wie es schwer ist, dies auf V. 22 anzuwenden, so muß auch wohl die Redensart in allen Stellen denselben Sinn haben; 2, 9. 17. aber hält der Verfasser (S. 44 f.) den eigentlichen Sinn fest.

war, so war er vor dem Falle schon in der Wirklichkeit der Entwickelung zum Leben begriffen. Passender zu dem Gedankenkreise des Verfassers ist die Vorstellung, daß dem Menschen, wofern er nicht gesündigt hätte, der Zugang zu dem Lebensbaume wäre gestattet worden. Und dies wird auch der Sinn der Erzählung seyn [23]), nur daß die Frage ist, was durch den Namen des Lebens bezeichnet seyn soll. Unverkennbar weist diese Stelle zurück auf die Drohung 2, 17, und stellt ganz eigentlich die Vollziehung derselben dar, die Verhängung des Todes, der Negation des Lebens. Freylich liegt es in dem Begriffe des Sterbens, welches angedroht wird, daß der Mensch dermalen schon im Besitze des Lebens ist, aber der Baum soll auch gewiß nur eine Erhaltung und Steigerung des Lebens bedeuten. Was ist nun das ewige Leben, welches dem Menschen versagt wird, und welches ist das Uebel, das ihm dadurch zuerkannt wird? Daß letzteres in der Auflösung des leiblichen Lebens bestehe, werden wir schon nach der Erklärung von 2, 17 nicht mehr anzunehmen geneigt seyn, denn es muß ein Sterben seyn, welches sofort mit der Sünde eintritt. Aber auch auf 3, 19 kann diese Annahme sich wenigstens nicht sicher stützen, denn es wäre immer auffallend, daß dasjenige, was dort schon als entschieden und gewiß angekündigt ist, jetzt erst ausdrücklich beschlossen und veranstaltet würde. Wie die Erzählung V. 22 neu anhebt, macht sie nicht den Eindruck, als wollte sie nur das Wahrmachen des zuvor ausgesprochenen Urtheils darstellen, sondern es ist nicht anders, als wenn ein Neues, in dem Bisherigen nicht Enthaltenes hinzukäme. Ferner scheint das

---

[23]) Von welcher man nicht verlangen muß, daß sie klar mache, wodurch der Mensch bis dahin von dem Lebensbaume abgehalten sey. Gegenstand eines Verbots konnte derselbe in der Art, wie der andere Baum, nicht füglich seyn. Uebrigens sind 2, 9 diese beyden Bäume geschieden von allen den Bäumen, die gut zu essen ist, und auf die letzteren geht V. 16.

ewige Leben ein Gut zu seyn, durch dessen Besitz der Mensch auch in einer anderen Hinsicht seyn würde, wie Gott, es scheint also ein Leben zu seyn, wie Gott es lebt, und eine Ewigkeit des Lebens, wie sie dem göttlichen Leben zukommt. Dann aber kann nicht füglich die Unsterblichkeit des irdisch leiblichen Daseyns gemeint seyn, weil sie nicht füglich als ein Abbild und eine Gemeinschaft des ewigen Lebens, welches Gott hat, vorgestellt seyn kann. Sondern man kann nur entweder auf die Unsterblichkeit überhaupt das Wort beziehen, so, daß im strengsten und eigentlichen Sinne ein Hinschwinden zum Nichtseyn dem Menschen durch die Versagung der Frucht des Lebensbaumes bestimmt würde, oder, da dies weder die Ausdrucksweise noch der Glaube des Alten Testaments zuläßt, eine Weise des Daseyns, welche entspräche der Weise, wie Gott lebt. Endlich darf wohl auch nicht, wie in der vom Verfasser angenommenen Erklärung geschieht, der Nachdruck allein auf den Zusatz לעולם gelegt werden, so, daß es scheint, das Leben bleibe, was die Qualität des Daseyns betrifft, dem Menschen, so lange er es haben werde, unverkürzt, und nur die Verkürzung der Dauer sey es, wozu er verurtheilt werde: der Baum heißt schlechthin der Baum des Lebens, und da das Leben, dessen Bedingung der Zugang zu ihm ist, nicht das Daseyn ist, so wird es in einer bestimmten Weise des Daseyns bestehen müssen.

Durch die angestellte Untersuchung ist eine Erklärung über die Bedeutung der Todesstrafe in der Urkunde eingeleitet, welche sich an eine schon von Aelteren vorgetragene Auffassung anschließt[24]), insofern sie das angedrohte Sterben auf einen Verlust des Lebens bezieht, der während der Dauer des leiblichen Lebens eintritt und an sich die Auflösung des letzteren nicht einschließt, den Verlust also eines Lebens, welches mit dem leiblichen Leben nicht identisch ist, sondern nur in diesem und

---

[24]) Vergl. das von dem Verfasser angeführte Wort des Augustinus (S. 20 f.) und entsprechende Aeußerungen Aelterer in Poli Synopsis zu 1 Mos. 2, 17.

mit demselben des Menschen Besitz seyn kann, aber auch nicht seyn kann. Es leuchtet ein, daß hiermit der Sinn der Urgeschichte dem neutestamentlichen Begriffe des ewigen Lebens verwandt gedacht wird, wiewohl wir nicht diesen haben der Auslegung zum Grunde legen wollen. Indessen glaube ich auch nicht, daß man den Sinn der Erzählung trifft, wenn man 2, 17 bestimmt auf die **mors spiritualis** oder **animae** deutet; denn die abstrahirende Ausscheidung dessen, was den Geist betrifft, aus der Einheit des Menschenlebens ist wohl nicht in der Art des Alten Testaments. Ueberhaupt glaube ich nicht, daß der Referent, was man den Inhalt des Todes nennen mögte, dasjenige, was dem Menschen widerfuhr, insofern er des Lebens beraubt ward, in einem objectiven Bewußtseyn sich bestimmt vorgestellt, sondern daß er mehr nur die subjective Seite hat bezeichnen wollen. Was er im Sinne hatte, war das Eintreten eines Zustands, welcher, unbefriedigend und unselig, wie er ist, im Verhältniß zu der Idee des Menschenlebens, die in dem Menschen ist und wirkt als der Maaßstab, nach welchem er unmittelbar und ohne Reflexion seinen Zustand schätzt, nicht ein Leben zu heißen würdig ist, sondern die Verneinung und Abwesenheit des Lebens, Tod. In dieser Weise fiel durch den Fall sofort der Mensch dem Tode anheim, und die göttliche Bewirkung dieses Strafzustandes finde ich dargestellt in der Erzählung von dem Lebensbaume. So ist allerdings der Tod die Spitze des Uebels, welches der Mensch verschuldet hat, und als solche in der göttlichen Drohung allein genannt; jedoch scheint mir dem oben Bemerkten zufolge der Inhalt der Strafrede 3, 16—19 nicht schon in die Vorstellung des Todes einbegriffen zu seyn. Vielmehr betrifft jener nur noch die äußere Seite des Lebens, wogegen durch die Ausschließung von dem Lebensbaume die Unseligkeit des gesammten persönlichen Daseyns dargestellt wird, wie sie den Inhalt des zuständlichen Bewußtseyns bildet. Als Grund derselben aber erscheint die Trennung von Gott, welcher als die Quelle des wahren Lebens vorgestellt ist, sowie als der, welcher es verleihen und versagen kann.

Von dieser Erklärung dürfte vorläufig zuzugestehen seyn, daß sie von den Schwierigkeiten nicht getroffen wird, die für die zuvor bestrittene aus dem Sinne und Zusammenhange der behandelten Stellen, verglichen mit den erzählten Erfolgen, sich ergaben. Zu weiterer Rechtfertigung derselben müssen nun der Sprachgebrauch und die Vorstellungen des Alten Testaments überhaupt verglichen werden, so daß hier der Fall eintritt, da wir die vorgenommene Trennung der letzteren von der Darstellung der Urgeschichte nicht durchzuführen vermögen. Und zwar soll zu zeigen versucht werden theils, daß es dem alttestamentlichen Sprachgebrauche nicht fremd ist durch den Gegensatz von Leben und Tod entgegengesetzte Weisen desjenigen Lebens zu bezeichnen, welches vor dem zeitlichen Tode liegt, theils wie dieser Sprachgebrauch sich gebildet haben möge, mit Rücksicht darauf, daß allerdings ursprünglich jener Gegensatz das zeitliche Leben und den Ausgang aus demselben bedeutet. Aus der letztern Untersuchung wird sich vielleicht noch eine nähere Bestimmung des Sinnes der Genesis gewinnen lassen. Das Erstere nun dürfte im Allgemeinen nicht bezweifelt werden können: schon 1 Sam. 25, 37 gehört hierher: es erstarb sein Herz in seinem Leibe, und dagegen 1 Mos. 45, 27: der Geist Jakobs lebte auf. Besonders aber sind die Stellen zu beachten, wo das Leben die befriedigende Art zu seyn bedeutet, welche die Frucht von der rechten religiösen und sittlichen Stellung zu Gott ist. So schon im Gesetze, wo Leben als das Gut genannt ist, welches durch Erfüllung der Gebote erworben wird 5 Mos. 4, 1. 30, 15. ff. Jehova ist die Quelle des Lebens Ps. 36, 10; er möge beleben, daß das Volk sich seiner freue. Ps. 85, 7. vergl. 119, 25; er will beleben den Geist der Gebeugten und das Herz der Zerschlagenen Jes. 57, 15; in seiner Gerechtigkeit, auf seinen Wegen belebt er Ps. 119, 37. 40. Namentlich bietet dann das Buch der Sprüche Salomo's genau entsprechende Parallelen.[25])

[25]) Vergl. Ewalds Einl. zu diesem Buche. Die poet. Bücher des A. B. Th. 4, S. 2, 13 f.

Wir finden hier das Leben genannt als ein Gut, welches dem natürlichen Leben angeeignet werden, aber eben so wohl auch fehlen kann: wer die Weisheit findet, hat es gefunden 8, 35, wer trachtet nach Gerechtigkeit und Güte 21, 21, die Einsicht ist ein Quell des Lebens 16, 22, vergl. 6, 23. 10, 11. [26]) Das Gegentheil ist der Tod: die Gerechtigkeit befreyt von ihm 10, 2. 11, 4; auf ihrem Pfade ist Leben und kein Tod 12, 28, vergl. 13, 14. 14, 27; dagegen der Weg der sündigen Lust führt zum Tode, und die ihn gehen, erreichen nicht Pfade des Lebens 2, 18—19 [27]). 5, 5—6. 7, 26—27. Ja, der Baum des Lebens selbst erscheint hier wieder, geistige Güter und Tugenden werden durch diesen bildlichen Ausdruck als Grund des wahren Lebens bezeichnet 3, 18. 11, 30. 13, 12. 15, 4. Es ist wohl mit gutem Grunde von Ewald bemerkt worden [28]), daß ein Zusammentreffen Verschiedener in einer solchen Anschauung nicht könne für zufällig gehalten werden. Bekanntlich trifft nun in der Vorstellung von dem Lebensbaume nicht nur das Buch der Sprüche, mit der Erzählung vom Paradiese, sondern das Alte Testament mit den Mythenkreisen des Orients zusammen. [29]) Welcher geschichtliche Zusammenhang diese gleichartigen Erscheinungen ursprünglich an einander knüpfe, kommt hier nicht in Betracht; auch, ob von den beyden alttestamentlichen Schriften die eine in diesem Stücke von der andern abhängig sey, kann dahin gestellt bleiben. Mag aber immerhin in den Sagen des Orients der Baum des Lebens ein Baum der Un-

---

[26]) Bey diesen Anführungen die Verschiedenheit der einzelnen Bestandtheile des Buches zu berücksichtigen, ist kein Anlaß, da sie in diesem Stücke nicht verschieden sind.

[27]) Was zu dieser Stelle Umbreit bemerkt, der Hebräische Ausdruck umfasse sowohl das geistige als das leibliche Verderben, das gilt für alle diese Stellen, nur daß in der Anschauung des Schriftstellers das Zwiefache wohl nicht aus einander trat.

[28]) In der angef. Schr. S. 2.

[29]) Vergl. Umbreit zu Spr. 3, 18.

sterblichkeit seyn in dem Sinne einer Unvergänglichkeit des irdischen und leiblichen Lebens, so kann dies noch nicht für das Alte Testament beweisend seyn; denn der alttestamentliche Glaube hat auch Anderes, gerade in der Urgeschichte, mit anderen Religionen gemein, und doch, in seinen Geist getaucht, anders. Nun liegt vor, nicht allein daß im Alten Testamente überhaupt das Leben als ein Gut genannt wird, welches der Fromme erstrebt und zu seinem Eigenthum gewinnt, und welches nicht in der Dauer seines irdischen Daseyns besteht, vielmehr in einer gehobenen Weise desselben schon für die Gegenwart, sondern daß in einem aus dem Hebraismus erzeugten Buche bestimmt das Bild von dem Baume des Lebens ein Medium, nicht der Unsterblichkeit in dem bezeichneten Sinne, sondern des idealen göttlichen Lebens bedeutet. Es könnte dies möglicher Weise, wie Umbreit annimmt (zu 3, 18), eine geistige Deutung des Ausdrucks der Urgeschichte seyn; allein wenn doch in der Erklärung der letzteren selbst die andere Deutung großen Schwierigkeiten unterliegt, die bey dieser geistigen Auffassung schwinden, so sehe ich nicht nur kein Hinderniß, weshalb nicht der Urgeschichte derselbe Sinn beyzulegen wäre, sondern es scheint auch nach dem Gesetz der Schriftanalogie hinreichender Grund dazu zu seyn. Oder sollte eben dies Gesetz gegen diese Erklärung geltend gemacht und vielmehr vorausgesetzt werden müssen, der Baum des Lebens bedeute nicht dasselbe in der Genesis, was in dem anderen Buche, weil er dort als unzugänglich, hier als zugänglich dargestellt werde? Ich zweifle aber nicht, daß Ein und derselbe Israelit das Eine und das Andere hätte aussprechen können, wofern nur angenommen wird, das Leben, dessen Entziehung dort berichtet wird, sey eben dasjenige, welches hier erscheint als Besitzthum der Gerechten. Denn der fromme Israelit, wenn er auch wußte, daß der Welt um der Sünde Willen das Leben entzogen sey, wußte zugleich sich als ein Glied des auserwählten Volkes, welchem vor allen Völkern durch Offenbarung Gottes der Quell des Lebens neu geöffnet sey. Und vom Neuen Testament aus

die Stellung Israels übersehend werden wir sagen müssen, daß das Volk, theilend den Fall des Geschlechts, zugleich schon unter dem Einfluß der zu neuer Schöpfung offenbarenden, der erlösenden Wirksamkeit Gottes stand. Wenn daher auch das Werk der Offenbarung erst, nachdem es ganz vollzogen durch den Sohn ward, die Fülle der Gnade und Wahrheit an die Welt mitgetheilt hat, so sind durch die vorbereitenden Thaten Gottes Gaben verliehen und Zustände des geistlichen Lebens erzeugt, gleichartig denen, welche durch Vermittlung des Sohnes an das Licht getreten sind. Wie hätte auch in Israel die Vollkommenheit der Erlösung geweissagt und erwartet werden können, wenn nicht die Weissagenden und die Hoffenden schon im verhältnißmäßigen Besitz der höchsten Güter sich gefunden hätten? Daher es sich auch vielfältig zeigt, daß dieselbe Weise des Lebens, deren Bewirkung dem neuen Bunde und der höchsten Offenbarung vorbehalten wird, doch auch schon als gegenwärtiger Besitz der Frommen des alten Bundes bezeichnet wird. Es ist derselbe Geist Gottes, der auf sie wirkte und der das Gesetz in die Herzen schreibt zur Verwirklichung des neuen Bundes, und durch die Stufe des geistlichen Lebens, auf welche sie durch ihn erhoben wurden, war das Bewußtseyn von dem Leben überhaupt und ein hoffendes Hinstreben zu der Vollkommenheit desselben gegeben. [29])

Werden nun durch den Gegensatz von Leben und Tod entgegengesetzte Zustände bezeichnet, welche innerhalb des zeitlichen Lebens und vor dem zeitlichen Tode eintreten, so ist es doch ursprünglich dieser letztere Gegensatz, für welchen die Namen ausgeprägt und von welchem aus sie auf den anderen übertragen sind. Um diese Erscheinung zu erklären, müssen wir in die alttestamentliche Ansicht des zeitlichen Todes uns zu versetzen suchen. Es ist jene Uebertragung nur aus der Voraussetzung erklärlich, daß der Ausgang aus dem irdischen Leben als ein höchstes Uebel betrachtet wurde, und daß man für das höchste

---

[30]) Vergl. Hengstenberg zu Jer. 31, 33. Christol. III. S. 577 ff.

Verderben, welches während des irdischen Lebens schon über den Menschen kommen könnte, keinen angemesseneren Ausdruck fand, als diesen, daß man es gleich dem Tode setzte. Dies ist auch ganz sichtbar in den Stellen, wo in demselben Sinne statt der einfachen Nennung des Todes die Vorgänge gesetzt sind, welche man mit dem zeitlichen Tode verbunden dachte: zum Tode sinkt ihr Haus und zu den Schatten ihr Pfad Spr. 2, 18; ihre Füße laufen hinunter zum Tode, den Scheol erreichen ihre Schritte 5, 5; der Pfad des Lebens geht aufwärts für den Weisen, daß er ausweiche dem Scheol unterwärts 15, 24. vergl. 7, 27. Ps. 9, 14. 71, 20 u. a. Dies führt nun auf die für unsere ganze Sache sehr wichtige Beantwortung der Frage, in welcher Hinsicht der Tod im Alten Testament als ein Uebel gefürchtet wurde.

Wesentlich nun in dem alttestamentlichen Begriff des Todes ist dieses, daß der Tod als actus das Hinabgehen in den Scheol, als status das Seyn im Scheol oder mehr objectiv vorgestellt der Zustand des Scheol ist.[31]) Natürlich kommen hier die Bilder, in welchen sich die Todtenwelt, wie ein Ort, für die Anschauung gestaltete, nicht in Betracht, sondern nur die herr-

[31]) Hierauf hat besonders Bretschneider aufmerksam gemacht, wiewohl es von demselben mehr mit Rücksicht auf den jüdischen und apostolischen Sprachgebrauch ausgeführt worden, als mit Rücksicht auf den alttestamentlichen Kanon. Oppositionsschr. VII. 4. VIII. 3. Handb. der Dogm. I. 747 ff. II. 49 ff. 299 ff. die Grundlage des evang. Pietismus, besonders S. 188 ff.; vergl. Baumgarten-Crusius bibl. Th. S. 354 f. Mit der Anwendung, die davon namentlich für das Neue Testament gemacht wird, bin ich freylich nicht einverstanden, aber in der Untersuchung über die Vorstellung des Alten Testaments vom Tode durfte die Bretschneidersche Ansicht nicht so abgewiesen werden, wie S. 51. 94. geschieht, durfte nicht überhaupt die Vorstellung vom Scheol so unberücksichtigt bleiben. Uebrigens erklärt Bretschneider die Stellen der Genesis anders. Handb. der Dogm. I. 747. Grundl. S. 20 ff. Der Verfasser vermißt eine Andeutung der Vorstellung vom Scheol: die Ausdrücke „Leben" und „Tod" enthalten eine solche.

schende Vorstellung von dem Zustande der Menschen, sofern sie dem Reiche der Todten angehören. Er verhält sich nicht allein nicht als eine höhere Potenz zu dem irdischen Daseyn, sondern nicht einmal als eine Fortsetzung, er ist im Hinabsinken (ירד das gewöhnliche Wort). Er ist und in ihm ist von dem Menschen nur ein Schatten des Lebens, das auf Erden geführt wird, er ist ein stummes und stilles Ruhen und Feyern, in welchem man nicht Gottes gedenkt mit Loben. Dieser Zustand ist es, welcher als Tod den Gegensatz gegen das Leben bildet, wie die zahlreichen Stellen beweisen, wo der Ausdruck Tod abwechselnd mit denen, welche das Reich der Schatten bezeichnen, der Name ist für den Zustand oder die Macht, welche im Scheol herrscht. Vergl. außer den angeführten Stellen Ps. 6, 6. 9, 14. mit Jes. 38, 10. Ps. 16, 10—11 (wo das Leben entgegengesetzt dem Scheol ist) 18, 6. 49, 15. 88, 11. 115, 17. 116, 3; Hiob. 28, 22; Hos. 13, 14; Hab. 2, 5. u. a. War nun in dieser Art zunächst das irdische Daseyn an sich das Leben, so lag es nicht fern, demnächst den Gegensatz auch in das erstere selbst zu versetzen: in dem Maaße, wie dasselbe den Eindruck des Verfehlten, der Idee nicht Entsprechenden machte, erschien es schon gleichartig dem Schatten von Leben, welcher im Tode bleibe, und wurde daher als ein Tod vorgestellt, so daß nicht mehr das irdische Daseyn schlechthin das Leben war, sondern der vollkommenen Weise desselben dieser Name vorbehalten blieb. Daran aber schloß sich dann leicht das Weitere, daß dasjenige, was durch die Identität des Ausdrucks als gleichartig bezeichnet war, auch als reell Eins und zusammengehörig betrachtet wurde, und von dieser Weise der Betrachtung ist nach meiner Meinung die Erzählung der Genesis ausgegangen. Daß nämlich auch auf den Ausgang des irdischen Lebens reflectirt sey, ist allerdings sowohl wegen der Ausdrucksweise 2, 17 (vergl. 1 Mos. 26, 11. 2 Mos. 21, 12 ff.) als wegen des לְעֹלָם 3, 22 wahrscheinlich, und ich fasse endlich den Sinn der Erzählung folgender Maaßen: der Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, würde durch die Frucht des Lebensbaumes

eine Nahrung und Förderung des wahrhaftigen, göttlichen und seligen Lebens, in und zu welchem er erschaffen war, gewonnen haben, vermöge deren er, wenn sein Leib seiner ursprünglichen Organisation und Bestimmung gemäß wieder zu Staube werde, nicht in den unseligen Todeszustand übergegangen, sondern in dem wahren Leben ewig erhalten worden wäre; da er aber gefallen war, wurde ihm die Lebensnahrung sofort entzogen, und es begann sofort das Sterben, das Sinken in den Todeszustand, dessen Ende ist, was im engern Sinne der Tod heißt. Auf das Letztere also geht die göttliche Drohung, und ihre Vollziehung ist die Ausschließung von dem Lebensbaum. [32])

2. Die Erklärung der Urgeschichte hat uns bereits über dieselbe hinaus in den Kreis der Vorstellungen eingeführt, mit welchen im Alten Testament überhaupt das Ende des irdischen Lebens betrachtet wird. Wir setzen uns daher, indem wir jetzt die erstere verlassen, nur noch die Aufgabe, zu bestätigen, daß im Alten Testamente überhaupt die schon bezeichnete Ansicht vom Tode die herrschende sey, und die abweichende Darstellung des Verfassers zu erwägen. Die Entwickelung des Entstehens und des Begriffs der Sünde (S. 52 ff.) übergehe ich: der Verfasser hebt mit Recht hervor, daß die Sünde zu ihrer Voraussetzung die sittliche Freiheit hat und das Bewußtseyn derselben, mithin die Möglichkeit sowohl des Gehorsams als der Sünde, daß sie daher nicht als ein nothwendiger Durchgangspunct in der Entwickelung der Menschheit zu begreifen ist.

---

[32]) Baumgarten-Crusius (bibl. Th. S. 351) findet in 3, 22, daß die Unsterblichkeit erst Erfolg von der Frucht des Lebensbaumes seyn sollte, und schließt daraus, daß nicht der Tod überhaupt als Sündenstrafe bezeichnet werde, es scheint aber eben so wohl das Gegentheil daraus geschlossen werden zu können. Die Strafdrohung 2, 17 wird nach 3, 19 auf eine härtere, trübere Gestalt des Todes bezogen, welche Auffassung der oben dargestellten verwandt ist, nur daß ich 3, 19 nicht auf die Strafdrohung, und letztere, sofern sie auf das Ende des irdischen Lebens geht, nicht sowohl auf die Form als auf den Erfolg desselben beziehe.

Wenn aber demnach anerkannt wird, daß die Erkenntniß der Möglichkeit einer Abweichung von der göttlichen Ordnung noch nicht Sünde sey, sondern eine nothwendige Voraussetzung vor der Sünde, die Bedingung der bewußten und freyen That, so scheint nicht postulirt werden zu können, daß der Gedanke dieser Möglichkeit nur durch eine Versuchung von außen habe angeregt werden können, vielmehr mußte er eben nach dem Begriffe der Menschheit in der Verwirklichung der Ichheit nothwendig eintreten: der Mensch muß sich für sich setzen, seines Unterschiedes von Gott und seines eigenen Willens sich bewußt werden, um nun entweder das Seyn für sich sofort wieder aufzuheben durch freye Unterordung seines Willens unter den göttlichen, oder in demselben verharrend die Selbstheit zur Selbstsucht zu erheben. Das Wirklichwerden der letzteren Entscheidung ist nach dem Begriffe der Freiheit nicht zu begreifen d. h. als nothwendig abzuleiten, sondern nur als geschichtliche Thatsache **a posteriori** zu erkennen. [33])

Wenn dann der Verfasser (S. 88 ff.) ausführt, wie das Bewußtseyn von der Allgemeinheit der Sünde dem alttestamentlichen Leben wesentlich gewesen, so ist dem ganz beyzustimmen, nur mögte ich nicht behaupten (S. 93), daß die Menschen des

---

[33]) Anders stellt sich die Sache auch nicht dar in dem Aufsatze von Erdmann über die Erzählung vom Sündenfall (Zeitschr. für spec. Th. Bd. 2. Heft 1.) Es kann aber dann nicht gesagt werden, daß die Sünde zu begreifen und begriffen sey. (Vergl. Billroth's Religionsphilosophie S. 90 ff.) Wenn es dagegen in dem angeführten Aufsatze von Bauer heißt, die Erkenntniß des Guten als eines Objects für das Bewußtseyn sey nur möglich, wenn sich das Bewußtseyn vom Guten unterscheide, das Subject sich als das sündige wisse, das Bewußtseyn vom Guten setze als correspondirenden Gegensatz die eigene Erfahrung des Bösen voraus, die Erkenntniß des Guten und Bösen könne nur durch lebendige Erfahrung vermittelt werden u. s. f. (S. 147 f. 163 f.), so kann dies durchaus nicht zugegeben werden, also auch nicht die Widersprüche, welche dem gemäß die Mosaische Erzählung an sich tragen soll.

Alten Bundes den Ursprung aller Sünde im Sündenfalle gesucht hätten. Inwiefern aber setzten sie den Tod in eine Beziehung zu der Sünde?

Der Verfasser argumentirt vorläufig (S. 94 ff.) aus dem Resultate seiner Untersuchung über 1 Mos. 2—3: da hier das Eintreten des leiblichen Todes, die Auflösung des menschlichen Leibes als Folge des Sündenfalls dargestellt werde, so sey mit Grunde anzunehmen, daß diese Vorstellung in das Leben des Volkes übergegangen und in demselben einheimisch geworden, wenn auch der Zusammenhang zwischen Sünde und Tod nicht bestimmt ausgesprochen, ja wenn auch der Tod ohne Weiteres als das allgemeine Loos der Menschheit bezeichnet werde. Wir könnten dies zugeben, zumal der Verfasser gleich hinzusetzt, daß einzelne Andeutungen und Aussprüche über jenen Zusammenhang allerdings zu erwarten seyen; allein zunächst steht es nun nicht mehr fest, daß derselbe in der Art, wie der Verfasser annimmt, von der Urkunde der Genesis statuirt werde, es kann also der auf diese Annahme gegründete Schluß nicht zugegeben werden. Außerdem aber kann ich auch nicht zugestehen, daß das Alte Testament von dem leiblichen Tode als einem allgemein menschlichen Ereignisse nur in einer solchen Art rede, bei welcher für die Vorstellung Raum bliebe, es sey dasselbe erst durch die Sünde ein natürliches geworden, nicht aber eine ursprüngliche Bestimmung des Menschen. Allerdings sind Aussprüche, wie Hiob 30, 23. Ps. 89, 49 und andere, auf welche sich Bretschneider beruft [34]), Nichts entscheidend und beyder Deutungen fähig. Wenn aber 1 Mos. 18, 27 Abraham, seine Nichtigkeit dem Herrn gegenüber auszudrücken, sich die Eigenschaft beygelegt, daß er Staub und Asche ist, so ist es schon, ohne Rücksicht auf 2, 7. 3, 19, wahrscheinlicher, daß damit eine Eigenschaft, die der Creatur als solcher, als daß eine Bestimmtheit, die dem Sünder als solchem anhaftet, genannt seyn soll; es ist nicht einzusehen, warum nicht statt auf die Folge der Sünde auf

[34]) Handb. der Dogm. I. 751.

die Sünde auf die Sünde selbst hingewiesen wäre, um es als ein Wagniß zu bezeichnen, daß er zu dem Herrn geredet. Hiob 4, 19 aber soll das Prädicat „Bewohner von Leimhütten, auf Staub gegründet" bestimmt die Schwachheit des Menschen als solchen im Vergleich mit Wesen höherer Art ausdrücken; da überdies die zweyte Hälfte auf die ursprüngliche Anlage des Menschen deutet, und da gleich darauf mit seiner Gründung sein Zerfallen in Zusammenhang gesetzt wird (vergl. Ps. 90, 3.), so ist in der That nicht der Auffassung auszuweichen, daß die Hinfälligkeit des Menschen als etwas ihm Anerschaffenes und nach seiner ursprünglichen Bestimmung Nothwendiges gedacht sey. Auch enthält die Stelle wohl eine Anspielung auf die Schöpfungsgeschichte, wie noch deutlicher die folgenden: nach Ps. 146, 4 kehrt des Menschen Sohn zurück zu seiner Erde d. h. doch wohl, zu der Erde, welcher er ursprünglich angehört, und nach Pred. 3, 20. 12, 7. ist die Auflösung des Leibes ein Zurückkehren zum Staube, zur Erde, von welcher der Mensch ist. Diese Stellen sind ganz entsprechend dem Worte 1 Mos. 3, 19. und ich wiederhole nicht, was zu dem letzteren früher bemerkt worden: es gilt auch für diese Stellen, so wie es wiederum durch dieselben bestätigt wird, und es kann demnach wohl als ein hinlänglich begründetes Ergebniß aufgestellt werden, daß nach dem Alten Testamente die Auflösung des leiblichen Lebens nicht erst durch die Sünde eingeführt, sondern eine ursprünglich anerschaffene Bestimmung der menschlichen Natur ist.

Hiermit soll indessen nicht gesagt seyn, daß der Tod nicht anders betrachtet und beurtheilt wird, denn wir kommen darauf zurück, daß der Tod mehr, als die Auflösung des leiblichen Lebens, daß er das Hinabsinken ist in den Zustand, welcher gleich dem Nichtleben geachtet wird. Insofern er von dieser Seite angesehen wurde, dürfte eine durchstehend sich gleich bleibende Vorstellung über sein Verhältniß zur Sünde sich im Alten Testamente nicht nachweisen lassen: das Grab ist ein Räthsel, an welchem die Männer des Alten Bundes sich mühen und dessen Lösung fast nur momentan das Gemüth,

höher gehoben im Gefühl der Gemeinschaft Gottes, überfliegend erfaßt hat. Wir finden zunächst die Aussprüche, daß Niemand lebt und den Tod nicht schaut und seine Seele errettet von der Hand des Scheol, daß Alle eingehen zu dem Versammlungshause aller Lebendigen Ps. 89, 49. Hiob 30, 23. Aber deren Todesgedanken wir lesen, es sind Gemüther, welche das Keimen und Wachsen eines höheren Lebens in sich und in ihrem Bewußtseyn tragen, und es konnte wohl nicht fehlen, es mußte als ein Unbegreifliches, ja als ein Unerträgliches ihnen erscheinen, daß dieses Lebens Wachsthum abgebrochen werden sollte, um einem nichtigen Schatten eines Daseyns Raum zu machen; das irdische Leben, wenn es in ein solches Ziel auslief, mußte als ein eitles ihnen erscheinen, dahin schwindend und abgeschnitten, ohne sich voll zu entfalten und eine Idee zu verwirklichen, deren Treiben und Wirken der Fromme in sich fühlte. Und in dieser Weise sehen wir sie dann ringen mit dem Widerspruche, daß sie das Leben, das in ihnen ist, zu hoch und zu gut halten für die Schattenwelt, und doch nichts Anderes vor sich sehen, als dies gemeinsame Loos der Weisen und der Thoren. Schon darin, daß dieser Gegensatz hervorgehoben und doch beyden Theilen das Gleiche angekündigt wird, wie Ps. 49, 11, liegt eine leise Andeutung, daß hier ein Geheimniß ist, vor welchem der Anspruch, daß dem Weisen wohl ein Anderes gebühren möge, verstummen muß; und Ps. 90, 7—11, diese auch von dem Verfasser (S. 100) angeführte Stelle, welche ausdrücklicher, als irgend eine, das resultatlose Dahinfliegen des Menschenlebens auf Gottes Strafgericht, das über die Sünde ergeht, zurückführt, weiß doch dies mit dem höheren Bewußtseyn und Triebe, der in dem Psalmisten ist, nur so auszugleichen, daß auf die verborgene, dem Frommen selbst nicht bewußte Sünde Gottes Zorn bezogen wird. Stärker schon äußert sich der innere Kampf und Widerspruch in dem Flehen zu Jehova, daß er dem, der auf Jehovas Treue harren, seine Wunder verehren, ihn rühmen und preisen mögte, nicht zu den Todten und den Schatten führen wolle, Jes. 38, 18—19. Ps. 6, 6. 30, 10. 88, 11—13,

am gewaltigsten aber bricht er hervor in den großartigen Klagen Hiobs 3, 13 ff. 7. 10, 20—22. 14, 7—12. 17, 11—16. Jedoch wie der Israelit in den Geschichten von Henoch und Elia Beyspiele hatte von Gerechten, die der Gewalt des Scheol nicht anheimfielen, sondern ohne Tod in die Gemeinschaft Gottes erhoben wurden, so überwindet auch in Einzelnen das starke Bewußtseyn des göttlichen, in Gott aufgehobenen und unvergänglichen Lebens die Furcht vor der Hölle und ermannt sich zu der Zuversicht, daß nicht ihr die Seele des Frommen Gott überlassen wird, z. B. Ps. 16, 10—11. 49, 16. Wer dürfte behaupten, daß der Tod, von welchem nach den Sprüchen die Gerechtigkeit befreyt, nur ein diesseitiger sei? Der Prediger, wie er auch den Tod im Scheol beschreibt 9, 10. weiß doch, daß der Geist zu Gott zurückkehre und ein Gericht Gottes ergehen wird 11, 9—12, 1. 7. 14. Die Weissagung endlich verkündigt, daß Gott auf ewig den Tod vernichten wird, Jes. 25, 8 (vergl. Gesenius und Hitzig) und das Buch Daniel hat die Verheißung, welche, wie die eben angeführte, das Neue Testament aufgenommen hat, daß Viele, die im Staube schlafen, erwachen werden zum ewigen Leben, 12, 2.

Uebersehen wir diese verschiedenen Aeußerungen, so scheint allerdings der Art, wie der höher stehende Israelit des Todes gedachte, das Gefühl zum Grunde zu liegen, ein solcher Ausgang des irdischen Lebens, der in die Nichtigkeit führe, sey die Frucht der menschlichen Sünde; eben dieses Gefühl ist es, welches sich sträubte gegen die Vorstellung, daß dies Gemeinsame Allen und nichts Anderes Denen bevorstehe, welche durch Gottes Offenbarung im Glauben aus der sündigen Masse zur Gerechtigkeit erhoben wären, und es ist dies der Keim, aus welchem sich die Scheidung der Verstorbenen in zwey Gebiete der Todtenwelt hervorbilden mußte. Mit der Ansicht nun, daß jener Tod, die Aufhebung des Lebens, ein höchstes Uebel und ein Strafübel sey, ist vollkommen verträglich die Ueberzeugung, zu einer Aufhebung und Auflösung des irdischen Lebensstandes sey ursprünglich der Mensch bestimmt und erschaffen. Wurde

auch häufig, wie denn dies sowohl im Alten Testamente als im Neuen geschieht, jene Aufhebung und diese in Einer Vorstellung verbunden, und wurde dann auch schlechthin der in diesen zwey Momenten sich vollziehende Vorgang als ein Uebel gefürchtet, so ist es doch das erstere, welches als ein Unnatürliches betrachtet ward und den ganzen Vorgang zu dem furchtbaren machte; nur dieses haben die Frommen im Auge, deren Hoffnung den Tod überwindet, und sie sind freudig und zufrieden, ungeachtet sie nicht hoffen, daß keine Auflösung ihrem Leben in der Zeit widerfahren werde. — Demnach schließen wir auch hier mit dem Ergebniß, daß nicht die Auflösung des leiblichen Lebens an sich, sondern dieselbe nur, insofern sie der Uebergang in die Unseligkeit ist, daß also in der That nur der letztere dasjenige Sterben ist, welches dem Alten Testamente zufolge als Sündenstrafe zu betrachten ist.

Für die entgegengesetzte Ansicht beruft sich der Verfasser zuerst auf die Erscheinung, daß im Gesetze auf so sehr viele, leichtere und schwerere, Uebertretungen die Todesstrafe gesetzt ist. Ich gestehe aber, daß ich dem daraus abgeleiteten Schlusse nicht folgen kann: es scheint mir nicht eben einfach und nahe liegend, zur Erklärung des Factums die Voraussetzung zu machen, der Tod überhaupt sey für eine Frucht der Sünde überhaupt und daher auch jede einzelne Sünde für einen hinreichenden Grund zur Vollziehung der Todesstrafe gehalten worden; zugegeben aber auch, daß die erstere Vorstellung herrschend war, sehe ich nicht ein, wie auf natürliche Weise an dieselbe sich die andere knüpfen konnte. Die Aufgabe wäre ja vielmehr, außer der allgemeinen Strafe eine besondere für dieses oder jenes besondere Vergehen anzuordnen, statt daß nach der Vorstellung, die der Verfasser dem Alten Testamente beymißt, der Verbrecher als solcher nicht von allen anderen Menschen unterschieden worden wäre. Die eigenthümliche Strafe, die ihn trifft, ist aber die Verkürzung des Lebens und die Beschleunigung des Todes, welche bekanntlich nicht selten als eine besondere Strafe

für die Bösen dargestellt wird, und so angesehen werden konnte, mögte der Tod auch an sich als Sündenstrafe betrachtet werden oder nicht. Für die Anordnung der bürgerlichen Strafe des Todes aber ist es nicht nöthig, andere Gründe voraus zu setzen, als die bey andern Völkern derselben zum Grunde liegen, und daß diese Strafe häufiger, als anderswo, vorkommt, erklärt sich aus der eigenthümlichen theokratischen Stellung des Volkes. Auch ist der Zweck, der für das Ganze durch den Tod des Uebelthäters erreicht werden sollte, durch den stehenden Terminus (כרת) hinreichend angedeutet. — Des 90sten Psalms ist schon oben gedacht worden: es ist nicht das Sterben überhaupt und an sich, was hier auf den Zorn Gottes zurückgeführt wird, und es kann nicht behauptet werden, daß der Psalmist, wenn ihm der leibliche Tod als die friedliche Auflösung zum Uebergange in ein höheres und seliges Leben erschienen wäre, eben so von demselben geredet haben würde. In der Stelle 4 Mos. 16, 29—30 bildet das Sterben, wie alle Menschen sterben, und das Gestraftwerden mit der Strafe aller Menschen den Gegensatz zu dem Neuen, daß die Erde ihren Mund aufthun wird und verschlingen die Korachiten, und diese lebend hinabfahren in den Scheol. Betrachten wir die Stelle zuerst in anderer Rücksicht, als in welcher sie von dem Verfasser benutzt worden. Offenbar soll in dem ersten Gliede des Gegensatzes das Sterben überhaupt den Korachiten nicht abgesprochen, sondern angekündigt werden, nur daß sie auf ganz neue und eigenthümliche Weise sterben sollen; da nun diese darin besteht, daß sie lebend in den Scheol fahren, so ist die Stelle ein möglichst schlagendes Zeugniß für den oben ausgeführten Satz, daß der Hebräer unter dem Sterben wesentlich nicht sowohl die Trennung von Seele und Leib, als die Versetzung in das Schattenreich versteht. Denn es soll den Verächtern Jehovas die erstere nicht widerfahren, sie sollen im Gegentheil lebend bleiben, gleichwohl aber sterben sie, wiefern sie in den Scheol fahren. Wäre nun daneben der Tod als die gemeinsame Strafe aller Menschen bezeichnet, so könnte nicht zweifelhaft seyn,

worin derselbe und worin die Strafe gesetzt werde, und es bestände damit vollkommen, daß die Auflösung des leiblichen Lebens an sich als ein natürlicher Vorgang angesehen worden. Ich glaube indeß nicht, daß durch פקד und das abgeleitete Nomen nach der Grundbedeutung des Worts ein Strafzustand bezeichnet seyn kann, welcher einmal für immer der Menschheit auferlegt worden und bleibend auf ihr ruhe; es wird vielmehr ein Eintreten einer besonderen und vereinzelten Strafe gemeint seyn, und ich bezweifle nicht, daß von der Todesstrafe, wiefern sie für besondere Verbrechen verhängt wird, die Rede ist, wie es denn auch dem Zusammenhange angemessener ist, daß die Korachiten mit anderen Verbrechern, als daß sie mit den anderen Menschen überhaupt verglichen werden. Auch bey dem Sterben ist dann schon ein gewaltsames gemeint, indem Moses mit der unausgesprochenen Voraussetzung redet, daß ein solches die Verbrecher treffen werde. Endlich 4 Mos. 27, 3, wo die Töchter des Zelaphehad erklären, ihr Vater sey nicht in der Rotte Korahs gewesen, sondern in seiner Sünde oder um derselben Willen gestorben, würde, wenn hier das Sterben an sich als die allgemeine Strafe für die allgemeine Sünde genannt wäre, in derselben Art, wie die eben behandelte Stelle, zu erklären seyn; es ist indeß auch hier wahrscheinlich an ein besonderes, wenn gleich verhältnißmäßig allgemeines Vergehen zu denken, nämlich an den Unglauben, um dessen Willen die Israeliten in der Wüste sterben mußten 4 Mos. 14, 16. 29—30. 26, 65, zumal da die Rede anhebt: unser Vater starb in der Wüste.[35]) Dies sind die Stellen, die der Verfasser für seine Ansicht angeführt hat.

Den Lehrbegriff der Apokryphen des Alten Testaments hat der Verfasser nicht weiter berücksichtigt, als daß S. 100 des Buches der Weisheit mit einem Worte gedacht ist. Wir bemerken nur, daß der Sirachide 17, 1, in einer Stelle, wo nicht der Zustand des Falles, sondern vielmehr die ursprüngliche Herrlichkeit der

[35]) Geddes bey Vater zu d. St. Aeltere in Poli Synopsis.

Menschen geschildert wird, das Zurückkehren zur Erde mit Rücksicht auf die Bildung aus Erde als die ursprüngliche Bestimmung des Menschen darstellt; vergl. 17, 32. (40, 11.) Gehört 25, 24 demselben Verfasser an, so hat derselbe das Sterben, welches durch die Sünde des Weibes eingeführt worden, in etwas Anderes gesetzt, als in die Auflösung des leiblichen Lebens, so wie er überhaupt die alttestamentliche Ansicht vom Scheol hat, 17, 27 ff. Eben so Baruch 2, 17. 3, 19. In der That steht auch Sir. 14, 12 der θάνατος parallel dem Hades und bedeutet den Uebergang in denselben; vergl. 22, 11. Auf das Buch der Weisheit 1, 12. 16 (2, 23—24) darf der Verfasser wohl nicht für seine Ansicht sich berufen. Wenn dieses Buch den Sündenfall in die ursprüngliche Vermischung des Geistigen mit dem Materiellen setzt [36]), so ist ihm freylich der leibliche Tod eine Folge der Sünde, aber in einem Sinne, der uns und unserer Untersuchung fremd ist. Der θάνατος aber, der durch des διάβολος Neid in die Welt gekommen ist 2, 24, scheint in der That nicht der leibliche Tod zu seyn, da er als ein vermeidliches Uebel dargestellt wird [37]), welches die Bösen über sich heranziehen 1, 12. 13. 16. 2, 24, während die Gerechten die ἀθανασία, ἀφθαρσία gewinnen, zu welcher Gott den Menschen geschaffen hat 1, 15. 2, 22—23. 5, 15. 6, 18 f. 15, 3, so daß sie nur den Unverständigen zu sterben scheinen 3, 2. Der θάνατος oder ὄλεθρος 2, 12. 14, ist ein unseliger Zustand nach dem leiblichen Tode, geschildert Cap. 5, vergl. 3, 7. 18, und 1, 14 auf eine Herrschaft des Hades bezogen. Es ist also auch hier nicht das Sterben an sich, was von der Sünde abgeleitet wird, sondern das mit dem Sterben eintretende, wiewohl nicht nothwendig mit ihm verbundene Hinabsinken in das Verderben. Wie ferner auch diese Vorgänge

---

[36]) Dähne, Darstellung der jüdisch-alexandr. Rel. ph. II. 171 f., vergl. 168 f., vergl. indeß zu 10, 1 f. Nitzsch, System der christlichen Lehre, S. 203.

[37]) Vergl. Bretschneider, Grundl., S. 92 ff.

näher vorgestellt seyn mögen, so finden wir jedenfalls, daß mit Bewußtseyn vollzogen ist, wozu im Alten Testamente zum Theil nur noch hingestrebt wurde, nämlich den Todeszustand nicht als die Bestimmung aller aus dem irdischen Leben Geschiedenen zu betrachten, sondern als den Lohn der Bösen, wiewohl im Alten Testamente mehr nur, mit Rücksicht auf die Frommen, jenes Negative hervortritt. Obgleich daher in dem einen Sinne Alle, welche das irdische Leben verlassen haben, gestorben und todt sind, werden doch in einem engeren Sinne nur die Bösen als dem Tode verfallen vorgestellt, während die Frommen als Verstorbene doch dem Leben angehören. Wie dieser Gedanke einer Scheidung der Verstorbenen durch die verschiedenen Gestalten des Judaismus hindurchgeht, darf hier nicht ausgeführt werden. [38])

Wir haben also im Verlaufe dieser Untersuchung unerweislich gefunden, daß dem Alten Testamente zufolge der leibliche Tod mit der Auflösung des irdischen Lebens eine Sündenstrafe sey; im Gegentheil wird derselbe als ein ursprünglich durch die Schöpfung bestimmter Vorgang betrachtet; wohl aber erscheint der mit der Auflösung des irdischen Lebens eintretende Uebergang in die Unseligkeit des Schattenreichs als ein Lohn der Sünde, er ist es, welcher unter dem Titel des Todes als das höchste Uebel gefürchtet wird, und schon dadurch, daß sein Name auf Zustände des gegenwärtigen Lebens übertragen wird, ist er für die Vollendung erklärt von allem Uebel, das auf diesem Leben ruhet; eben daher jedoch bildete sich in dem Maaße, wie unter dem Einfluß der Offenbarung der Israelit zu dem höheren Leben erhoben wurde, der Anspruch und die Hoffnung, daß Gott nicht die Frommen dem Todtenreiche übergeben werde. Indem wir mit diesem Ergebniß in das Neue Testament hinübertreten, schließen wir unsere Betrachtung des Alten Testaments

---

[38]) Manches dahin Gehörige kommt zur Sprache bey Bretschneider. Sonst vergl. das angeführte Werk von Dähne an verschiedenen Orten; von Cölln bibl. Th. I. 431 ff.

mit einem Blicke, der schon vom Neuen Testamente aus gethan wird auf die alttestamentliche Vorstellung vom Todeszustand, und fragen, welche Realität das Neue Testament derselben und den Erwartungen der Vorzeit zuerkenne. Im Allgemeinen wird ohne Zweifel die Vorstellung von einem gemeinsamen Zustande der Verstorbenen bestätigt. Man darf sie allerdings wohl auch in der gewöhnlichen Ausdrucksweise finden, nach welcher Christus auferstanden ist ἐκ νεκρῶν [39]), so daß die vor ihm Verstorbenen als Eine Gesammtheit vorgestellt werden: nur sollte man billig, wenn man den Sinn des Herrn und seiner Apostel ausdrücken will, sich enthalten von einem „Emporsteigen der Seele aus der Unterwelt" u. dergl. zu reden, als ob ihnen nicht der Zustand, der Eintritt in eine Gemeinschaft mit demselben und die Erhebung über denselben das Wesentliche wäre, sondern wenigstens eben so sehr die räumlichen Verhältnisse, unter welchen sich diese Dinge, wenn wir überhaupt von ihnen reden wollen, für die Vorstellung darstellen. Es kann nicht einmal vom Alten Testamente behauptet werden, daß es in ihm eine feststehende Ansicht, gleichsam ein mit reflectirtem Bewußtseyn ausgebildeter Lehrsatz sey, das Todtenreich finde sich unter der Erde, und man könnte mit eben so vielem Rechte sagen, das Collectivum aller Gräber sey für das Todtenreich angesehen worden. So glaube ich auch, daß Matth. 12, 40 der Ausdruck καρδία τῆς γῆς, obwohl er durch die Vorstellung des Grabes veranlaßt ist, mehr, als das Grab bedeutet und eine Anspielung an alttestamentliche Darstellungen enthält, eben so gewiß aber, daß er nicht diese, im eigentlichen Sinne genommen, wiedergeben will, sondern, insofern ein wirkliches Seyn in der Erde gemeint ist, auf das Grab geht; vergl. außerdem Eph. 4, 8 ff. Röm. 10, 7. Die Gemeinschaft der vor Christo Verstorbenen wird aber dann nicht als ein gleichmäßig freudenloses Schattendaseyn gedacht, sondern innerhalb derselben den Frommen ein Zustand des Heils und Friedens zugewiesen,

[39]) Bretschneider 234 ff., wo die Stellen gesammelt sind.

der Name Hades aber dem Strafzustande vorbehalten, Luc. 16, 22—23, sowie wohl auch Matth. 22, 32 das ζῆν mehr, als nur das Daseyn, bedeutet; vergl. Luc. 23, 43. Auch Ap. Gesch. 2, 29 ff. ist gewiß vom David in keinem anderen Sinne geredet, und wenn gleich nach den Worten des Psalms gesagt werden müßte, daß seine Seele dem Hades sey überlassen geblieben, so ist vielleicht absichtlich, weil dieser Name schon mehr, als im Allgemeinen den Zustand der Verstorbenen bezeichnete, derselbe vermieden worden. Allerdings aber liegt in dieser Stelle, daß auch die Besten des Alten Bundes das vollkommene Leben nicht gefunden haben: „damit sie nicht ohne uns vollendet würden" Hebr. 11, 40. Wenn aber nach 1 Petr. 3, 19. 4, 6. den Todten im Gefängniß das Evangelium gepredigt worden, so ist es gewiß der Sinn des Neuen Testaments, daß unter den vor Christo Verstorbenen diejenigen, welche auf Erden über den Tod in der Gegenwart und über die Erwartung des künftigen Todes emporgehoben waren, den erschienenen Christus schauen zu ihrer Vollendung, und gleich sind den in Christo Verstorbenen, indem sie, wie diese, in anderem Sinne noch der Vollendung durch die Auferstehung warten.

Wenn demnach der Begriff des θάνατος im Neuen Testamente vorzugsweise den Zustand befaßt, welcher mit dem Ende des zeitlichen Lebens eintritt, so kann er doch nach neutestamentlichem Sprachgebrauche nicht mehr nur als „das Hinabmüssen in den Hades" bestimmt werden. Damit scheint dann auch die Schwierigkeit wegzufallen, welche für die Bretschneidersche Erklärung daraus entsteht[40]), daß der Hades nicht schlechthin nur als der Ort eines unseligen Zustands vorgestellt werde: es kann dies wohl, was den Sprachgebrauch betrifft, wenn auch derselbe nicht ganz fixirt ist, nicht durchaus zugegeben werden, und demnächst wird festzuhalten seyn, daß das Neue Testament, wenn es gleich innerhalb des Reiches

[40]) Fritzsche zu Röm. 5, 12. S. 298.

der Todten einen Unterschied setzt, die vollkommene Seligkeit doch erst von dem erschienenen Erlöser ableitet. Sollte daher Röm. 5, 12 in dem genannten Sinne von dem Tode die Rede seyn, so könnte denselben der Apostel sehr wohl auf alle Kinder Adams bezogen haben, nur nicht eben auf alle in gleicher Weise; ich bin indeß nach der Art, wie er zuvor von dem Vater aller Gläubigen geredet hat, geneigt, anzunehmen, daß er alle Diejenigen, welche den Einfluß der erlösenden Offenbarung unter dem Alten oder unter dem Neuen Bunde zu ihrem Heile erfahren hätten, in eine Einheit zusammengefaßt und auf sie vielmehr das entgegengesetzte Prädicat des Empfangens der Gnadengabe zum Leben bezogen haben mögte, ohne daß ich behaupten will, er habe auf die Unterschiede unter denen, die sein auf beyden Seiten allgemeines Urtheil befaßt, insbesondere reflectirt. Uebrigens bin ich weit entfernt in dem Entwickelungsgange der Erwartungen über den künftigen Zustand, wie dieselben in ihren Fortschritten beschrieben worden, mit Bretschneider nur eine allmälige Ausbildung und Aufklärung der Idee der Unsterblichkeit zu sehen, so, daß die Erlösung vom Tode, die wir Christo danken, eigentlich nur die Zerstörung dessen ist, was (Grundl. S. 421) die negative Seite der Idee der Unsterblichkeit genannt wird, nämlich einer unvollkommenen Vorstellung von dem Zustande, in welchen der Mensch hinübergeht. Es ist nicht anders, als wenn es ein Selbstverstand wäre, daß die Menschen durch natürliche Vernunft und Kraft „zu Gott in dem Himmel" zu kommen vermögen, und als wenn es keines Weiteren bedürfte, außer daß sie auch zum vollen Bewußtseyn dessen gebracht würden. Wenn man aber die Sündhaftigkeit der Welt anerkennt, daß dieselbe in der Welt ist und in der Schrift als natürlich gewordene Eigenschaft der Welt verkündigt wird, und wenn man die dahin gehenden Aeußerungen der Schrift nicht auf das verderbte Geschlecht einer damaligen vergangenen Zeit, sondern auf die Menschheit bezieht, wie sie ist ohne die Erlösung, so begreift es sich wohl auch, daß die Erwartung, mit welcher der Mensch dem Ende entgegensieht, nur

gleichsam der trübere oder hellere Abglanz ist von der Gestalt und Stimmung des gegenwärtigen Lebens, und daß nur und erst derjenige die gewisse Hoffnung ewigen Lebens begründen kann, welcher die Sünden tilgend das ewige Leben selbst begründet. Und wir glauben an den, welcher dem Tode die Macht genommen, und das Leben und ein unvergängliches Wesen, indem er es erworben und vermittelt, auch an das Licht gebracht hat durch das Evangelium.

II.

Wir betreten mit dem Verfasser das Gebiet des Neuen Testaments. Der Verfasser nimmt hier die Abhandlung über den Urstand und den Ursprung der Sünde wieder auf und entwickelt aufs Neue thetisch und antithetisch ausführlicher die früher aufgestellten Gedanken. Die gewählte Anordnung hat zu einigen Wiederholungen Anlaß gegeben, und es wäre vielleicht zweckmäßiger gewesen, die Lehren von der Sünde und von der Strafe der Sünde so zu trennen, daß jede von beyden in Einem Zusammenhange durch das Alte und Neue Testament verfolgt worden wäre. Demnächst ist es vornehmlich ein Zwiefaches, womit sich der Verfasser beschäfftigt. Zuerst das Werden und die Entwickelung der Sünde zu einer Bestimmtheit der Gattung Menschheit und zu einem sündigen Gemeinleben, so wie das Verhältniß der überkommenen Sündhaftigkeit zu der eigenen Sünde der Späteren. Es ist allerdings dieses, daß durch die ursprüngliche Selbstbestimmung zum Verharren in dem Fürsichseyn die Natur des Menschen bestimmt ist, in dem Maaße ein nothwendiger Gedanke, als erkannt wird, daß die ursprüngliche Selbstbestimmung, deren eine mögliche Weise vollzogen ist, die nothwendige Vollendung der menschlichen Natur als einer selbstbewußten ist. Daraus ergiebt sich dann, daß die Natur in dieser Bestimmtheit fortgepflanzt werden muß, so gewiß die Menschheit nicht ein Aggregat von Individuen, gleichsam von Atomen ist, deren jedes ein reiner Anfang wäre, sondern eine Gattung, die nach dem natürlichen Gesetze der

Continuität in den Individuen sich erhält und fortpflanzt. Diese Gedanken werden der Darstellung des Verfassers zum Grunde liegen, der aber dann sich gegen die Vorstellung erklärt, daß in den Nachkommen die Sünde als ein Nothwendiges und daß ihnen Adams Schuld zur Schuld und Strafe zugerechnet wäre, sie an der Schuld und Strafe Adams Theil hätten (S. 165): durch eine angeborene Sündhaftigkeit sey die Entwickelung des Einzelnen bedingt, aber dieser Zustand sey kein verschuldeter, sondern Schuld finde erst da Statt, wo die angeborene Sündhaftigkeit durch die freye Selbstbestimmung in wirkliche oder Thatsünde übergehe; diese aber gehöre dem innersten Willen an, einem Ursprünglichen, an sich Freyen, welcher noch immer jenen Act des Fürsichseynwollens wiederhole. Ich hätte allerdings hier ein und das andere Bedenken, enthalte mich aber, es hier auszuführen, um so mehr, da ich über das Wesentliche, den Begriff der Sünde, als einer Bestimmtheit der Gattung, nicht mit dem Verfasser zu streiten habe. Schwierig indeß wird es für den Verfasser seyn, diesen Satz, daß die Zurechnung allein auf die eigene Thatsünde des Individuums zu beziehen sey, gerade mit Hinsicht auf die Strafe des Todes, wiefern sie in der Nothwendigkeit des physischen Todes bestehen soll, durchzuführen (vergl. oben S. 32 f.) Ich will daraus nicht gegen diese Auffassung dieser Strafe argumentiren, vielmehr meine ich, daß dieselbe sich hier wohl halten ließe, wenn nur das Verhältniß der Sünde des Einzelnen zu der des Geschlechtes etwas andres gefaßt würde.

Das Andere, was der Verfasser behandelt, ist der Causalzusammenhang zwischen Sünde und Uebel, und diese Abhandlung bildet den Uebergang zu der Darstellung des Zusammenhangs zwischen der Sünde und dem Tode. Sie betrifft indeß nur den äußeren Strafzustand (S. 171), oder die Störungen und Mißverhältnisse, welche den Menschen treffen, insofern sein Leben in dem Zusammenhange mit der Welt ein äußeres ist: von dem inneren Strafzustande, welcher unmittelbar in der Sünde selbst besteht, ist schon in dem Vorhergehenden die Rede, jedoch wird in dem Folgenden der Begriff des Todes in dem

weiteſten Umfange und mit Einſchluß auch des geiſtlichen und des anderen Todes angewandt. In jener Abhandlung ſucht der Verfaſſer vornehmlich die Objectivität des Uebels zu behaupten mit durchgängiger Polemik gegen den Schleiermacherſchen Satz (der chriſtl. Gl. II. 469), daß die natürlichen Uebel, objectiv betrachtet, nicht aus der Sünde entſtehen, ſondern nur vermöge der Sünde ſubjectiv als Uebel empfunden werden, oder (daſ. S. 464) daß wegen der Sünde die Welt dem Menſchen nur anders erſcheint, als ſie ihm ohne Sünde erſchienen wäre. Allein der Verfaſſer hat eines Theils zu ausſchließlich auf die von Schleiermacher ſo genannten natürlichen Uebel reflectirt, diejenigen, welche aus dem relativen Gegenſatze zwiſchen dem äußeren und gegebenen Seyn und dem leiblichen und zeitlichen Daſeyn des Menſchen, wiefern das erſtere auf das letztere hemmend einwirkt, entſtehen, und es wäre wohl das geſellige Uebel, wiewohl es S. 174 f. berückſichtigt iſt, gleichmäßig in der Art in Betracht zu ziehen, daß die Lehre vom Uebel überhaupt, die der Verfaſſer beſtreitet, auf den Zuſammenhang des Syſtems, in welchem ſie auftritt, zurückgeführt und in dieſem Zuſammenhange geprüft würde. So aber wird nur gegen jenen Satz, ſofern er für ſich ins Auge gefaßt wird, eine Polemik geübt, die nicht zum Ziele zu führen ſcheint und gegen die derſelbe zu vertheidigen ſeyn dürfte. Der Verfaſſer ſagt (S. 177 f.): „es werde ſo die Realität des Uebels als eines von Gott zur Strafe geordneten ſeiner Objectivität nach aufgehoben und Alles in einen ſubjectiven innern Proceß verwandelt, von deſſen ſubjectivem Mehr oder Minder die göttliche Strafgerechtigkeit abhängig wäre, da an dieſer ſubjectiven Auffaſſung des Uebels, welches an und für ſich keines ſey, die freye Selbſtbeſtimmung des Menſchen einen nicht unbedeutenden Antheil habe.“ Allein wenn auch gewiſſe Verhältniſſe zwiſchen dem gegebenen Seyn und dem Seyn des menſchlichen Einzellebens nur inſofern Uebel ſind, als ſie vermöge der Sünde dem Subject zur Lebenshemmung gereichen, ſo kann doch in anderer Hinſicht dies Strafübel als ein Objectives betrachtet werden, inſofern es eine von Gott geordnete Geſetzmäßigkeit

ist, daß unter Voraussetzung der Sünde gerade dieser Eindruck empfangen wird. Daß es aber von dem Menschen abhange, inwiefern das Uebel für ihn dieses sey, wird zunächst nicht durchaus zugegeben werden: es ist ein Anderes die Abwesenheit des Gefühls der Lebenshemmung, und ein Anderes eine Unterdrückung desselben, durch welche ihm die Anerkennung versagt wird. Eine solche aber ist offenbar auch, wenn die Mißverhältnisse objectiv und an sich erst aus der Sünde entstanden sind, nicht ausgeschlossen, so daß also dieser Einwand die eine Ansicht so wohl, wie die andere, träfe. Es darf indeß der Zweck der Strafe doch nicht lediglich in den Eindruck, den das Subject empfängt oder sich zu eigen macht, gesetzt werden, als ob sie, insoweit der Mensch sich verhärtete, keinen Zweck erfüllte, sondern, was immer durch sie vollzogen wird, ist die Erweisung der göttlichen Oberherrlichkeit und die Reaction der göttlichen Ordnung gegen den Eigenwillen. Ob aber in dieser Art das Verhältniß der Sünde zu Gott und der göttlichen Ordnung gefaßt, ob die Sünde als positiv Böses und Verkehrtes, als eine ordnungswidrige Empörung der Creatur, gegen welche zu ihrem Verderben sich die göttliche Ordnung behauptet, anerkannt wird, oder ob sie nur das vermöge der ursprünglichen Vollkommenheit noch nicht Gewordene und die Strafe nur das Gefühl der mit dem Werden zur Vollkommenheit noch gesetzten Hemmung ist, auf diese Frage und auf die allgemeinere, auf welche sie zurückgeht, ob überhaupt etwas Anderes, als was wirklich ist, an sich möglich sey, wird es auch hier ankommen und von da aus wird eine Auseinandersetzung der verschiedenen Richtungen zu gewinnen seyn. Die eine kann nicht zulassen, daß durch die Sünde Verhältnisse eingetreten seyen, auf welche nicht, als auf nothwendige, die Welt und die Menschheit ursprünglich angelegt wären. Die andere muß anerkennen, daß durch die Sünde nach einer für sie geordneten Gesetzmäßigkeit Verhältnisse hervorgerufen sind, welche nicht nothwendig und welche wahre Mißverhältnisse sind. — Anderen Theils wird in der dogmatischen Kritik des Verfassers ein Princip vermißt, nach welchem

zu beurtheilen wäre, welche Verhältnisse zu der umgebenden Welt denn für Uebel, bedingt durch die Sünde, zu halten sind. Der Verfasser beruft sich (S. 181 f.) auf den subjectiven Eindruck, mit welchem die Hemmungen der Verrichtungen des sinnlichen Lebens, mit welchem insbesondere das Gewaltsame, Ungewisse, Schmerzliche des Todes empfunden werde, und behauptet dazu, daß diese Empfindung nicht nur subjectiv durch die Sünde bedingt, sondern an sich und objectiv nothwendig sey auch abgesehen von der Sünde; allein dies ist es ja eben, was der Gegner in Abrede stellt, und er wird in diesem Urtheile nur theils eine Aufstellung dessen, was gegen ihn zu erweisen wäre, theils eine Aussage über die Art erkennen, wie uns unter Voraussetzung der Sünde diese Verhältnisse erscheinen. Wir werden auch hier auf eine Grunddifferenz zurückgehen müssen, die mit der zuvor angedeuteten am Ende zusammenfällt: es wird sich nämlich darum handeln, ob außer dem, daß der Mensch ein Theil der Welt ist, zugleich die spezifische Dignität des persönlichen Wesens anerkannt wird, oder der Mensch dem übrigen endlichen Seyn nur beygeordnet. Es ist indeß anzuerkennen, daß der Verfasser (S. 76 ff. 183 ff.) auf diesen Punct kommt: nur ist theils nicht dieser Gedanke der ganzen Polemik zum Grunde gelegt worden, theils wird doch nur recurrirt auf die subjective Empfindung, welche in dem persönlichen Wesen durch gewisse Mißverhältnisse erregt werde. Sofern aber dies mit Rücksicht auf die Auflösung des leiblichen Lebens ausgeführt ist, wollen wir später darauf zurückkommen.

Wir gehen jetzt mit dem Verfasser zu der Untersuchung über, in welchem Sinne nach der Lehre des Neuen Testaments der Tod ein objectiv durch die Sünde bedingtes reales Uebel sey. Im Allgemeinen aber erinnern wir uns, mit Rücksicht darauf, daß jedenfalls dasselbe in einer Hinsicht an das Ende des zeitlichen Lebens gesetzt wird, an folgende Beschaffenheit des Sprachgebrauchs: die Auflösung des leiblichen Lebens wird mit den Ausdrücken, durch welche sie als das Eintreten des Uebels bezeichnet wird, auch da benannt, wo auf das letztere gar nicht

reflectirt wird; es muß daher immer nach dem Zusammenhange entschieden werden, wiefern durch den θάνατος und das ἀποθανεῖν ein Strafübel bezeichnet seyn solle oder nicht, und es ist möglich, daß die Auflösung dieses Lebens so benannt und doch als ein natürlicher Vorgang gedacht sey.

1. Diesen Kanon anzuwenden, werden wir schon in der Betrachtung derjenigen Stellen Anlaß haben, von welchen wir deshalb ausgehen, weil sie eine ausdrückliche Rücksicht auf die alttestamentliche Urgeschichte enthalten. Zu derselben würde ich Joh: 8, 44 nicht rechnen, weil ich von der Richtigkeit der Cyrillischen Erklärung dieser Stelle überzeugt bin [41]); der Verfasser indeß (S. 134 f.) erklärt sich für die Origenistische in der Art, daß er zugiebt, der Teufel müsse mit Hinsicht auf die den Juden vorgeworfene Mordlust ein Menschenmörder genannt seyn, daß er aber dieser Voraussetzung durch die Annahme zu entsprechen glaubt, Jesus setze den Menschenmord in die mit der Verführung der ersten Aeltern vollzogene Bewirkung des physischen Todes. Allein zugegeben, daß Jesus den

---

[41]) Zu einer äußern Empfehlung gereicht ihr das ἀποκτεῖναι ἄνθρωπον v. 40. Daß auch hier die Mordlust mit dem Widerwillen gegen die Wahrheit in Zusammenhang gesetzt ist, wird mit Recht als entscheidender Grund geltend gemacht. — Daß die Beziehung des λαλεῖν τὸ ψεῦδος v. 44 auf die Lüge, durch welche der Teufel die ersten Menschen verführte, so einfach und natürlich sey, wie der Verfasser findet, kann ich nicht zugestehen: es ist vielmehr der Gegensatz gegen das λαλεῖν, λέγειν τὴν ἀλήθειαν v. 40. 45, und aus diesem Grunde ist die Lüge so speciell hervorgehoben. So wie ἀλήθεια in dem bekannten allgemeinen Sinne steht, so ist auch λαλεῖν τὸ ψεῦδος das Anregen und Anleiten zu der Unwahrheit des Lebens überhaupt, und insofern der Antrieb, wie zu der That des Kain, so zu dem Morde der Juden. Dem ἀπ' ἀρχῆς wird nicht, wie der Verfasser anzudeuten scheint, seine eigentliche Bedeutung entzogen; denn jener erste Mord gehört theils der Urgeschichte an, theils ist er der typische Anfang einer Reihe von gleichartigen Erscheinungen; vergl. die Abh. von Nitzsch.

letzteren auf die Sünde zurückgeführt hätte, wie könnte die Bewirkung dieses Todes, welcher durch die Bewirkung der Sünde und des geistlichen Todes vermittelt wäre, als Typus der Ermordung Christi dargestellt seyn? Will Jesus diese als ein teuflisches Werk bezeichnen, so muß eine uranfängliche Wirksamkeit des Teufels gemeint seyn, nicht, durch welche die Sünder, weil sie dies sind, sterben, sondern, durch welche sie andere Menschen, und zwar eben die höheren, bis zum Tode verfolgen, und dieser Sinn wird durch die Cyrillische Auslegung gewonnen.

Die Stelle 1 Cor. 15, 45—50. 56. ist vorzugsweise von Mehreren zum Beweise angewandt worden, daß nach neutestamentlicher, wenigstens Paulinischer Lehre, die Auflösung des leiblichen Lebens nicht erst durch die Sünde, sondern durch ein ursprüngliches Naturgesetz bedingt sey.[42]) Denn nachdem der Apostel die zwey Formen der Leiblichkeit, von denen die eine sterben muß, damit das höhere Leben der anderen hervorgehe (v. 36), einander entgegengesetzt, bezeichnet er sie als zwey Stufen, deren höhere erst durch Christum in die Wirklichkeit getreten ist und vorbildlich repräsentirt wird. Der psychische Leib aber[43]) ist an Allen, die ihn tragen, eine Nachbildung der Leiblichkeit des ersten Adams, welcher (1 Mos. 2, 7) geschaffen wurde zu einem psychischen Leben, insofern er nach seiner Leiblichkeit gebildet ist aus irdischem Stoff; diesem irdischen Leibe kommen die Eigenschaften der Vergänglichkeit und Sterblichkeit zu (V. 43. 53 f.), die demnach aus der ursprünglich anerschaffenen Bestimmtheit des Menschen abgeleitet werden.

---

[42]) Schleiermacher, d. chr. Gl. I. 357. Neander, apostol. Kirche. II. 519 f. Klaiber, von der Sünde und Erlösung S. 43. u. a.

[43]) Der Mensch ist oder hat eine ψυχή, sofern er innerhalb der gegenwärtigen, niederen Weltordnung sein persönliches Leben hat in der Einheit seines geistigen Wesens mit der sinnlichen Lebendigkeit, der σάρξ, durch welche er dieser Welt gleichartig und mit ihr in lebendiger Wechselwirkung steht.

Der Verfasser jedoch legt dem Apostel nur dieselbe Vorstellung bey, die in der Genesis vorgetragen sey, und die hier so ausgedrückt wird: die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Leibes sey eine unvollkommene, vergängliche (S. 192), aber zugleich sey der Mensch (S. 194) relativ unsterblich geschaffen, so, daß er (insofern er nicht sündigte) unsterblich werden und eine höhere Lebensform empfangen konnte durch eine Veränderung (S. 192), welche ohne den Act des Sterbens, welchen wir Tod nennen, den Uebergang vermittelte. Ich finde vorläufig dies mit der Vorstellung, auf welche des Verfassers frühere Aeußerungen führten, nicht in vollkommenem Einklange: noch S. 179. 181 wird die Sterblichkeit und Vergänglichkeit des menschlichen Lebens auf die Sünde zurückgeführt, und in der Erörterung der Urgeschichte wird nur die Möglichkeit des Todes als anerschaffen vorgestellt, ohne daß von einem ursprünglich geordneten wirklichen Uebergange in eine andere Lebensform die Rede war. Denn wenn es heißt, daß der Mensch unsterblich werden konnte, so scheint dies nach dem Gedankenzusammenhange, in welchem es steht, den Sinn haben zu müssen, daß sein gegenwärtiges leibliches Leben die Unvergänglichkeit gewinnen und jeder Unterbrechung oder Beendigung, möge sie Tod oder wie sonst heißen, überhoben werden konnte[44]; wenn das Leben, dessen Ewigkeit durch den Lebensbaum vermittelt werden konnte, das gegenwärtige leibliche Leben ist, so scheint für eine Vergänglichkeit desselben kein Raum zu bleiben, die auch, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, eingetreten oder geblieben wäre. Und wenn jetzt der Verfasser als Wirkung der Sünde nur die jetzige Form des Uebergangs setzt, so scheint der Gegensatz, in welchen er sich namentlich zu Neander stellte, von ihm selbst aufgehoben zu werden. Wir lassen jedoch dies dahingestellt seyn, um, wie früher die eine, so hier die andere mögliche Auffassung der Sache in Erwägung zu ziehen, wodurch zugleich eine mehrseitige und mehr erschöpfende Betrachtung des

---

[44]) So z. B. Fritzsche zu Röm. 5, 12. S. 292 f.

Gegenstands gewonnen wird. Der Verfasser verzichtet zwar darauf, eine adäquate Vorstellung von der Art der Lebensentwickelung zu gewinnen, welche der Menschheit zu Theil geworden wäre, wenn nicht die Sünde den Tod nach sich gezogen hätte; jedoch findet er eine Andeutung in den Stellen, nach welchen die, welche die Paruſie des Herrn erleben, ohne Tod durch eine Verwandlung in das höhere Leben erhoben werden sollen, 1 Cor. 15, 51 f. 1 Thess. 4, 15 ff., ein Loos, welches sich Paulus wünscht statt des Todes, 2 Cor. 5, 2—4, ein Analogon aber biete die Auferstehung Christi. Demnach wäre die im Tode geschehende Ablegung der Leiblichkeit und die Auflösung der letzteren Dasjenige, um dessen Willen der Tod ein Strafübel wäre, und dies entspricht anderweitigen Aeußerungen des Verfassers (vergl. oben S. 21 ff. 38 ff.) Allein wie immer, so auch 1 Cor. 15. 1 Thess. 4 wird der Auferstehung Christi gerade das Loos der κοιμηθέντες parallel gestellt, und jene Verwandlung ist so eigenthümlich durch die Oekonomie des Rathschlusses der Erlösung bedingt, daß nicht sie, sondern vielmehr der Weg durch Sterben zur Auferstehung als das Normale zu betrachten ist. Jedoch ist allerdings derselbe dadurch, daß er der Weg der activen und passiven Erlösung ist, eigenthümlich bestimmt für Christum und für die Christen. Diesen nämlich, von welchem wir hier reden, steht gemäß dem τάγμα 1 Cor. 15, 23 bevor, daß sie zwischen dem Tode und der Auferstehung in einem Zustande sind, dem die letzte Vollendung in der himmlischen Behausung noch abgeht: dies wenigstens ist es, was Paulus 2 Cor. 5 als einen Zustand des Mangels scheut, wiewohl er sich sofort beruhigt und anderswo ohne Rücksicht darauf Lust hat, aufgelöst zu werden und bey Christo zu seyn; dieser Zustand nach dem Sterben ist es aber auch allein, und nicht der Act des Sterbens, noch die Ablegung des Leibes an sich und dessen Auflösung, wovor er eine Scheu hat. Und das zuletzt Genannte zusammen betrachtet er, wenn irgend Etwas, 1 Cor. 15, 47 ff. als ursprünglich durch die Schöpfung für Adam und durch die Abstammung von Adam für Alle,

die sein Bild tragen, nothwendig und natürlich: das ἐκ γῆς weist hin auf das εἰς γῆν, und das χοϊκὸν ist das φθαρτὸν und θνητόν. Der Verwandlung aber gedenkt er nicht als einer Ausnahme von dem allgemein gültigen Gesetze, sondern umgekehrt will er lehren, daß Niemand von ihm ausgenommen sey. Sie ist ihm nur eine Form des Uebergangs von dem irdischen zu dem himmlischen Leibe, nicht objectiv vollkommener, als ob die Gläubigen, welche sterben, noch eine Strafe zu leiden hätten, deren die Gläubigen, welche die Parusie erleben, überhoben würden (wie es nach dem Verfasser S. 193 erscheint), sondern nur wegen des verschiedenen Zeitverhältnisses zu der Parusie wird das eine Geschlecht in dieser Weise verklärt, die nicht, weil sie den Act des Sterbens ausschließt, sondern weil sie der unmittelbare Uebergang in die Vollendung ist, als subjectiv wünschenswerther erscheint, wiewohl auch dies nicht sowohl mit entschiedener Ueberzeugung, als mit einem unbestimmten Gefühle. Daher bezieht sich auch V. 53 gleichmäßig auf beyde Theile, wenn auch der Ausdruck durch die Rücksicht auf die Verwandlung bestimmt seyn mag, nicht aber soll diese als ein Höheres erscheinen. In dem Schlusse V. 54 f. herrscht wieder die Rücksicht auf das Sterben im eigentlichen Sinne vor, sofern es die Regel bildet für die Form des Uebergangs, obwohl das Wort auch von Denen gilt, deren θνητὸν Unsterblichkeit anzieht, ohne daß sie entschlafen (κοιμᾶσθαι). Denn der θάνατος, natürlich nicht der Act des Sterbens für sich, befaßt theils die Sterblichkeit mit Einschluß des Sterbens, theils den Zustand des Gestorbenseyns, der durch die Auferstehung beschlossen wird. In welchem Sinne er aber dann völlig besiegt seyn wird, lehrt V. 55: die Sünde ist die Waffe, durch welche er ein gefährlicher Feind ist. So gewiß nun die Sünde nicht erst in und nach dem Sterben überwunden wird, kann auch nicht gesagt seyn, daß erst mit der Auferstehung der Sieg überhaupt eintrete, also das Sterben und Gestorbenseyn noch die feindliche Herrschaft des Todes und ein Strafstand sey, sondern weil die Sünde durch Christum überwunden ist und die Ueberwindung mit dem

Tode vollendet ist, so hat der Tod keinen Stachel mehr und ist überwunden, aber am Ende der Tage erst wird der Sieg vollkommen verwirklicht dargestellt seyn. Die Stelle sagt also, übereinstimmend mit V. 47 ff., daß der Tod an sich nicht ein Feind ist, sondern erst durch die Sünde eine Strafe und ein Uebel. Inzwischen erklärt der Verfasser anders (S. 200): die Sünde ist der Stachel, der den Tod antreibt und in Wirksamkeit setzt, während er ohne die Sünde keine Gewalt über uns hätte. So wäre τοῦ θανάτου **Gen. obj.**, und der Satz wesentlich eine Aussage nicht sowohl über den Tod, der nur als der Bewirkte vorkäme, sondern über die Sünde [45]); dies fügt sich nicht in den Zusammenhang, da doch die Vernichtung nicht der Sünde, sondern des Todes es ist, die den Hauptgedanken bildet, und die an den Tod gerichtete Frage muß doch wohl auf eine Activität desselben gehen, und nicht auf eine Passivität in dem Sinne: wo ist der Stachel, der dich in Bewegung setzt? was auch dem zweyten Hemistich nicht entspricht. Außerdem wird die Erklärung des κέντρον: Waffe, durch welche der Tod verwundet, positiv empfohlen durch das mit νῖκος eingeleitete Bild; vergl. V. 26. Das zweyte Glied setzt hinzu, wodurch die Waffe ihre Stärke oder Schärfe hat.

Der Verfasser streitet gegen die Vorstellung, daß der behandelten Stelle zufolge die Sterblichkeit und das Sterben etwas Natürliches und natürlich Nothwendiges sey, auch mit der Wendung (S. 192), daß demnach Paulus den Stellen widerspräche, wo er dieselben von der Sünde ableite. Eben so zulässig aber ist der Schluß, daß der Apostel, da er den leiblichen Tod auf eine ursprüngliche Gesetzmäßigkeit zurückführe, in den Stellen, wo er als Folge der Sünde den θάνατος darstellt

---

[45]) Wenn der Verfasser hinzusetzt: die Sünde ist es, deren sich nun der Tod als eines Stachels bedient, seine Herrschaft über Alle auszudehnen, so ist dies wieder eine andere Erklärung, nach welcher τοῦ θανάτου Gen. subj. wäre. Allein so kann das Verhältniß zwischen Sünde und Tod nicht gedacht seyn.

nicht von dem leiblichen Tode reden könne. Denn allerdings ist nicht anzunehmen, daß er Widersprechendes vortrage[46]), zumal über einen Gegenstand, der mit einem Cardinalpuncte seines Lehrbegriffs, mit der Lehre von der Sünde eng zusammenhangt. Ich gehe mit dieser Voraussetzung zunächst an die Stelle 1 Cor. 15, 21—22, für welche sie vor allen wohl begründet ist. Daß der θάνατος und das ἀποθνήσκειν hier den leiblichen Tod bedeutet, ist freylich gewiß, aber ich behaupte, daß von einer Strafe der Sünde hier nicht die Rede ist. Wenn ich auf Röm. 5, 12 ff. verwiesen werde, so berufe ich mich dagegen auf die eben besprochene Stelle 1 Cor. 15, 45 ff. und bemerke außerdem, daß der zeitliche Tod nach der einen Seite das Ende des irdischen Lebens ist, nach der anderen der Anfang eines anderen Zustands, und daß nach meiner Erklärung allerdings Paulus sowohl Röm. 5, als 1 Cor. 15 vom Vorgange des zeitlichen Todes redet, aber denselben hier von der einen, dort von der anderen Seite in Betracht zieht. Eben so ist Adam der Urheber und Anfänger, sowohl der Auflösung des irdischen Lebens, als der besonderen Gestalt, welche dieselbe a parte post hat, Ersteres durch die ursprüngliche Organisation, welche allen seinen Nachkommen mitgetheilt wird, Letzteres aber durch die Sünde. Daß nun 1 Cor. 15 nur die eine Seite der Sache in Betracht kommt, folgt schon aus der Bestimmung der ganzen Ausführung, welche darthun soll, nicht, daß den Christen die Erlösung von der Sündenstrafe, sondern, daß ihnen die persönliche Fortdauer und Auferstehung nach der Auflösung des irdischen Lebens gewiß sey. Ferner ist ja das Bindende der ganzen Beweisführung der Gedanke, welcher V. 49 ausdrücklich hervortritt, daß, wie Rückert es ausspricht, (zu V. 46—49. S. 422), in demselben Individuum beyde Personen auf einander folgen, als Adamssohn Jeder zunächst χοϊκὸς ist (und stirbt), als Stammesgenoß Christi der Gläubige

[46]) Wie Reiche annimmt zu Röm. 5, 12—21, I. 442 f. und Fritzsche zu Röm. 5, 12. S. 293.

nachmals ἐπουράνιος wird (durch die ζωοποίησις). Daß nun das Verhältniß der Gläubigen zu dem Tode, welcher die Sündenstrafe ist, ein anderes sey, will ich nicht, um daraus zu argumentiren, als anerkannt voraussetzen; allein Christus selbst durchgeht offenbar denselben Proceß. Es ist nicht zu bezweifeln, obwohl Paulus vielleicht nicht darauf reflectirt hat, daß (44 ff.) dem zweyten Adam, der in seiner Person die Erhebung der menschlichen Natur von der niederen zu der höheren Stufe vollzieht, vor seiner Auferstehung das σῶμα ψυχικὸν zukommt [47]), damit er den Uebergang aus demselben in das

---

[47]) Ohne diese Vorstellung würde ein Doketismus entstehen, der doch sicher dem Neuen Testament fremd ist. Sie ist auch in Röm. 8, 3 enthalten, denn obwohl σάρξ nicht = σῶμα ist, ist doch letzteres, nämlich der irdische Leib, in der ersteren mitgesetzt. Das ὁμοίωμα bezeichnet eine partielle Identität und eine partielle Verschiedenheit und es wird wohl dabey bleiben müssen, daß jene in der σάρξ, diese in der Abwesenheit der ἁμαρτία besteht. Paulus legt Christo Nichts mehr bey, als wenn er geschrieben hätte ἐν σαρκί, er schrieb aber so nicht, weil er bemerklich machen wollte, daß Christus mit derselben σάρξ lebte, mit welcher wir sündigen, um durch seine Sündlosigkeit „in der Sphäre, in welcher bisher die Sünde herrschte, derselben die Macht zu nehmen" (de Wette), in seiner Person eben diese menschliche Natur sündlos darzustellen. Allerdings ist dadurch seine Leidensfähigkeit und Sterblichkeit (der Verfasser S. 253: „Hinfälligkeit" des menschlichen Einzellebens würde ich nicht sagen), sowie seine Versuchbarkeit (de Wette) bedingt, aber ich erkenne nicht an, daß diese Eigenschaften erst vermöge der Sünde an der Menschheit haften. Olshausen sagt (zu 1 Cor. 15, 45—47. S. 699 f.), ψυχὴ und ψυχικὸς bezeichnen den gefallenen Menschen, der unter die Gewalt der φθορὰ gerieth: aber sollte denn Paulus sich gar nicht bewußt gewesen seyn, daß er durch das ἐγένετο εἰς auf die dem Fall vorgängige Schöpfung zurückging? Allerdings hat ψυχικὸς sonst eine „niedere Beziehung", aber so wie es hier nur Prädicat des σῶμα ist, so steht auch sonst ψυχὴ eben so wohl ohne alle Beziehung zur Sünde, Röm. 16, 4. 2 Cor. 1, 21. Phil. 2, 30.

πνευματικὸν vollziehe; folglich trägt auch er das Bild des Irdischen, und weil er, vom Weibe geboren, Adams Sohn ist (Luc. 3, 38), gehört er zu denen, welche in Adam sterben. Dies ist auch V. 20—23 ganz klar, da er der Entschlafenen einer ist und der Erstling der Auferstehung unter den πάντες, welche in Adam sterben. Nun ist es aber, wenn ich mich in den Sinn des Apostels versetze, eine unmögliche Vorstellung, daß Christus mit der von Adam ererbten menschlichen Natur auch eine Erbstrafe ererbt haben sollte, und ich will gleich hier auf die wesentliche Verschiedenheit dieser Stelle im Verhältniß zu Röm. 5, 12 ff. aufmerksam machen. Denn dort sieht der Apostel die vorchristliche und die christliche Menschheit als zwey Massen [48]), an der Spitze der einen Adam mit seinem Fall und Ungehorsam, an der Spitze der anderen Christus mit seiner Erfüllung der Gerechtigkeit und seinem Gehorsam. Wie nun als Grund und Bedingung des θάνατος und seiner Herrschaft fortwährend die Sünde und der Fall erscheint, die das κατάκριμα nach sich ziehen, ist es undenkbar, daß Paulus Christum der Herrschaft des θάνατος irgendwie unterworfen sollte gedacht haben. Wenn also 1 Cor. 15 das ἀποθνήσκειν ἐν τῷ ἀδὰμ allerdings auch ihn befaßt, so ist dieser Tod, die Auflösung des seelisch leiblichen Lebens, von Adam abgeleitet, nicht, wiefern er der Anfänger der Sünde, sondern wiefern er der Anfänger oder der erste Träger der menschlichen Natur ist, und Christus ist durch diesen Tod hindurch gegangen, weil dies zu der Wahrheit seiner menschlichen Natur gehörte, und um diesen Tod zu einem Durchgang in die mit unverweslicher Leiblichkeit verherrlichte ζωὴ zu erheben. Es liegt der ganzen Ausführung,

---

[48]) Die vorchristliche, d. h. zunächst die Menschheit vor der Erscheinung Christi; es tritt aber die Vorstellung hinzu, daß für Alle, welche unter dem κατάκριμα stehen, wiefern der erschienene Christus ihnen noch nicht erschienen ist, die reale Möglichkeit eröffnet ist dem Corpus, an dessen Spitze er steht, einverleibt zu werden; vergl. Rothe, Ausl. der St. Röm. 5, 12 ff., S. 144 f. 154 f.

die der Apostel in diesem Capitel giebt, der Gedanke zum Grunde, daß die Menschheit ursprünglich und abgesehen von der Sünde bestimmt ist, den anerschaffenen irdischen Lebensstand verlassend zu einer höheren Lebensstufe auch in Hinsicht auf die Leiblichkeit erhoben zu werden. Insofern Christus als der Erste diesen Proceß an seiner Person vollzieht und ihn für die Menschheit zugleich vorbildet und vermittelt, stellt er dar und vollzieht die Vollendung der menschlichen Natur oder die Vollendung der Schöpfung, d. h. die Realisirung dessen, was an sich zu dem ursprünglichen Wesen der Menschheit gehört. Dabey ist es allerdings durch die Sünde bedingt, daß diese Vollendung der menschlichen Natur erst jetzt und daß sie in dieser Weise vollzogen wird, oder daß sie zugleich eine Erlösung und Herstellung ist [49]); es ist durch die Sünde bedingt, daß der Herr vom Himmel, nachdem er, da die Zeit erfüllet war, in die Welt gekommen (nicht: überhaupt sterblich war, sondern) durch die Sünde und um der Sünde Willen zum Tode gebracht ward, und daß die Menschheit (nicht: überhaupt sterblich ist, sondern) eines Theils, so weit sie an der Erlösung nicht Antheil gewinnt, nicht durch das Sterben zur ζωὴ übergeht, andern Theils, so weit sie mit Christo Eins ist, nicht unmittelbar, sondern erst an dem τέλος (V. 24) [50]) wirklich ganz vollendet wird. Hiernach ist auch V. 26 zu erklären (d. Verf. S. 217). Denn der Tod, welcher als der letzte Feind durch

---

[49]) [Nur in dieser Art kann ich mir den Satz aneignen, daß in Christo die Vollendung der Schöpfung gesetzt ist; vergl. Baur, der Gegensatz des Kath. und Prot., S. 211 ff. und dazu Nitzsch Syst., S. 190 f. Ich kann auch nicht zugeben, daß das Prädicat ψυχικὸς 1 Cor. 15, eine ethische Bestimmtheit ausdrückt, wie Baur es darstellt.

[50]) Ich beziehe dies auf den Zeitpunct, wo die, welche Christo angehören, auferstehen bey seiner Parusie, und fasse εἶτα als Bezeichnung nicht eines späteren, sondern eben dieses zuvor genannten Zeitpunctes; nur mit Hinsicht auf ein Zweytes, welches in ihn fällt.

die Auferstehung der Todten vernichtet wird, bedeutet ja nicht den Act des leiblichen Sterbens, sondern den mit dem Sterben eintretenden Zustand des Gestorbenseyns, welcher, wie V. 54—57, personificirt und als eine Macht vorgestellt ist, eine feindliche im Verhältniß nicht sowohl zu den Verstorbenen, als zu Christo, aber insofern, als er auf die Verstorbenen gleichsam einen Anspruch macht. Allein da sie nicht mehr in den Sünden sind, (V. 17), so ist er ein entwaffneter Feind (55 f.), er ist an sich schon vernichtet, so wie schon gegenwärtig Gott fortwährend den Sieg giebt (57), und er wird in der Wirklichkeit vollständig vernichtet, sofern dereinst die Todten zum Leben hervorgehen. Es kann also nicht einmal dies aus der Stelle geschlossen werden, daß der Zustand der Verstorbenen, viel weniger, daß der leibliche Tod selbst ein Strafübel sey: in dem ersteren wird das Strafübel, welches er ohne Christum seyn würde, fortwährend negirt, und als ausgeschlossen wird es vollständig dargestellt durch die endliche ζωοποίησις. Die Personification des Todes nämlich als eines Feindes beruht darauf, daß er, abgesehen von der Erlösung, wirklich einen verwundenden Stachel hat, insofern er nicht aufgehoben wird durch die ζωή; in diesem Einflusse sucht er sich gleichsam zu behaupten, aber nachdem Gott durch Christum den Sieg giebt, vermag er's nicht. Der Gedanke ist also dieser, daß das Gestorbenseyn, welches unter der Herrschaft der Sünde ein Uebel ist, als solches durch Christum sowohl aufgehoben ist als aufgehoben wird in der Auferstehung zum Leben.[51]) Dasjenige, wodurch der Tod, insofern er durch die

---

[51]) Die Auferstehung überhaupt und die Auferstehung zur ζωή betrachtet Paulus hier als Eins und der Gedanke, daß es auch eine andere Auferstehung gebe, findet im Zusammenhange dieser Rede gar keine Stelle. Es ist demselben also auch der Gedanke fremd, daß der Tod gleich einem Feinde insofern besiegt werde, als er die Verstorbenen überhaupt gleichsam wieder herausgeben müsse, damit sie zu einem im weiteren Sinne lebendigen Daseyn hergestellt würden. Der Tod heißt ein Feind, welcher vernichtet wird, mit Rücksicht

nicht aufgehobene Sünde einen Stachel hat, sich als mächtigen Feind erweist, wäre als Gegensatz gegen die ζωὴ in anderem Sinne Tod zu nennen; es ist aber nur beyläufig angedeutet, und der Name des Todes kommt in dem letzteren Sinne hier gar nicht vor. Vielmehr wird in dem Verlauf dieses Capitels nur von dem leiblichen Tode gelehrt, daß er nach der ursprünglichen, durch die Schöpfung geordneten Organisation der menschlichen Natur für alle Nachkommen Adams als solche eintreten muß, daß er ursprünglich bestimmt ist, die Bedingung der Vollendung der menschlichen Natur zu seyn durch den Uebergang derselben zu einer höheren Lebensstufe, daß er endlich durch Christum für Christum selbst und für die, welche ihm angehören, zu dieser Stellung wirklich erhoben und als Das, was er ursprünglich bestimmt ist zu seyn, wirklich gesetzt ist.

Wir betrachten endlich die Stelle Röm. 5, 12 ff., so weit es für unseren Zweck erforderlich ist, und stellen, an das Obige

---

Rücksicht auf die Eigenschaft, in welcher er, wenn nicht Christus und die Vernichtung der Sünde wäre, zu fürchten seyn würde. Ob er in derselben nur für einen Theil oder für das Ganze der Menschheit nicht mehr seyn wird, ist wohl eine Frage, die Paulus nicht berücksichtigt hat. Wenn aber πάντες V. 22 die Bösen, wie die Guten umfaßte (Olshausen), so bewiese der Ausdruck ζωοποιεῖν, daß die Bösen als nicht mehr böse, sondern in Christo gut geworden vorgestellt wären. Es scheint jedoch, daß weder im Zusammenhange ein Anlaß ist, dies anzukündigen, noch auch Paulus es als gewiß bevorstehend hat ankündigen können; vergl. Rothe a. a. O. Auch scheinen V. 24 f. die Ausdrücke auf eine andere Art der Ueberwindung feindlicher Mächte, und die Bezeichnung des Todes als eines Feindes darauf hinzudeuten, daß er wirklich noch ein Feind seyn kann. Ich beziehe daher πάντες mit Billroth und Rückert auf die Gesammtheit der Gläubigen. Uebrigens ist sowohl 24—28, als 54—57 im Verhältniß zu der nächsten Absicht des Apostels eine Digression, eben dadurch veranlaßt, daß die Auferstehung, deren Realität Paulus behaupten will, zugleich als Auferstehung zum Leben gesetzt ist.

anknüpfend, 1) als nächsten Grund, weshalb unter dem Tode, welcher durch Adams Sünde in die Welt gekommen, nicht der physische Tod verstanden werden kann, ohne Rücksicht auf den Widerspruch gegen 1 Cor. 15, diesen auf, daß er ein Uebel seyn muß, welches Christus nicht erfahren hat, aber auch 2) ein Uebel, dessen die Glieder Christi wirklich überhoben werden. Denn es waltet hier nicht ursprünglich die Vorstellung, daß dieselben Subjecte erst den Tod erfahren, und dann zu m Leben eingehen, sondern Tod und Leben sind einander so entgegengesetzt, daß den Menschen entweder nach ihrem Zusammenhange mit Adam der eine, oder durch die Gemeinschaft mit Christo das andere zufällt. Dies tritt schon V. 12—14 und dann V. 17 deutlich hervor, wo durch den Artikel die, welche die Fülle der Gnade empfangen ꝛc., unterschieden werden von denen, über welche der Tod seine Herrschaft erwiesen hat; vergl. 6, 16. 21—23. Mit V. 18 scheint die Anschauung eine etwas andere zu werden, so, daß die vor Christo Verstorbenen und die jetzt Lebenden (beydes im physischen Sinne) zusammengefaßt sind, insofern sie hinsichtlich des κατάκριμα einander gleich stehen, womit für die Letzteren die Möglichkeit angedeutet ist, der letzten Vollziehung des κατάκριμα durch die δικαίωσις zu entgehen; aber es bleibt dabey, daß sie, wiefern unter dem κατάκριμα, der ζωὴ unfähig sind, wiefern aber der ζωὴ theilhaftig, befreyt von dem κατάκριμα, also auch von dem Tode. Hingegen 1 Cor. 15 haben die, welche sterben, zugleich die Disposition und Anwartschaft zur ζωοποίησις. Wollte man aber diese Vorstellung hier statuiren, so müßte doch 3) durch den Tod ein Uebel gesetzt seyn, welches nur durch die Rechtfertigung in Christo aufgehoben wird, was von der durch den physischen Tod gesetzten Auflösung gar nicht gilt (oben S. 48 ff.). Wird der Einwand, daß gegen diesen Tod die ζωὴ αἰώνιος nicht den Gegensatz bilde, so formirt, so reicht die Bemerkung von Flatt (S. 137) und Reiche (S. 370 f.) nicht aus, daß die Wohlthat nicht nur das Umgekehrte des Unheils, sondern größer sey; die Gnadenwohlthat soll jedenfalls eine erst und nur durch sie zu

gewinnende Aufhebung des im Tode enthaltenen Unheils seyn. Wenn es aber daneben heißt, die ζωὴ αἰώνιος sey an sich nur das ewig dauernde Leben (so auch Fritzsche S. 296), so ist von dem Leben im Neuen Testamente die notio vitae beatae keines Weges eine secundaria, sondern gerade die wesentliche: erst denen, welche selig leben, und keinen Anderen kommt die ζωὴ zu [52]), sie aber wird eben so wenig durch die Aufhebung des physischen Todes an sich gegeben, als durch diesen an sich aufgehoben. 1 Cor. 15, wo allerdings zu diesem die ζωὴ den Gegensatz bildet, soll auch zunächst nur dies behauptet werden, daß die durch ihn gesetzte Auflösung durch die Auferstehung aufgehoben werde, und es war gar nicht nothwendig, daß diese zugleich als ζωοποίησις bezeichnet würde; vergl. im Gegentheil V. 32. — Hören wir jetzt, was für die bestrittene Erklärung angeführt wird. Der Verfasser (S. 195 f.) bemerkt mit Recht, der Apostel leite von der Sünde ein objectiv durch sie Entstandenes ab, nicht etwa nur die Art, wie der physische Tod, ein an sich Natürliches, vermöge der Sünde in das Bewußtseyn trete; nur folgt nicht, daß jenes Objective eben der physische Tod selbst sey. Außerdem beruft sich der Verfasser auf die Genesis, auf welche der Apostel zurückgehe; wäre aber für die Genesis die Erklärung des Verfassers auch als richtig erwiesen, so müßte doch zugleich dieselbe auch aus der neutestamentlichen Stelle selbst begründet werden. Die Gründe, welche Flatt, Reiche, Fritzsche, Dähne (Paul. Lehrb. S. 47 f.) anführen, kann ich mir im Wesentlichen aneignen: 1) es sey das Natürliche und Nächstliegende, den eigentlichen Sinn des Wortes festzuhalten. V. 10 indeß beweist wohl

---

[52]) Dies ist gegen die Meinung von Weiße, daß das ewige Leben die ewige Fortdauer sey im Gegensatz der Vernichtung, von dem Verfasser S. 209 ff. 340 ff. ausgeführt, so wie von Müller (Stud. u. Krit. 1835. III. S. 746 f.) Ich betrachte diese Meinung als hinreichend widerlegt, und habe sie daher nicht berücksichtigt; vergl. auch Nitzsch Syst. S. 351 ff.

Nichts, da hier von Christi Tode die Rede ist. 2) Die ersten Leser haben an den leiblichen Tod denken müssen, zumal da die Juden auf diesen die Sünde zu beziehen gewohnt waren. 3) Worauf auch Rothe (S. 16) das Hauptgewicht legt, V. 14 müsse der Tod ein Factum bedeuten, dessen Allgemeinheit ohne Weiteres als einleuchtend und zugestanden vorausgesetzt werden konnte, weil sonst der Beweisgrund nicht einleuchtender, als der zu beweisende Satz, wäre. Aus diesen Gründen ist allerdings jede Erklärung unzulässig, nach welcher nicht bestimmt an das Moment des zeitlichen Todes zu denken wäre, denn an dieses haben die ersten Leser denken müssen. Sofern aber dieses Moment eben sowohl der Anfang einer Weise des Daseyns ist, als das Ende einer anderen, ist auch in dem Begriff des Todes sowohl das Eine gesetzt, als das Andere, und es wird der genannten Anforderung entsprochen, wenn wir annehmen, daß Paulus als die allgemeine Sündenstrafe den Ausgang des zeitlichen Lebens nennt, nicht, wiefern er dieses ist, sondern wiefern er der Uebergang und das Hinabsinken in einen Zustand der Unseligkeit ist, daß also das Strafübel eigentlich nicht die Auflösung des irdischen Lebens, sondern das Hinabsinken in die Unseligkeit ist. Ich schließe mich hiermit der Bretschneiderschen, von Baumgarten-Crusius gebilligten Erklärung an (s. oben S. 72; vergl. auch Tholuck, Ausg. 3); nur erkenne ich eines Theils nicht an, daß der Apostel, wie es nach Bretschneider immer scheint, als das Wesentliche des Todesübels sich, wo nicht das „Hinabmüssen" in einen dunkeln Ort, doch einen gleichsam von außen an die Verstorbenen hinankommenden Zustand vorgestellt habe; das Wesentliche ist vielmehr die neu eintretende Bestimmtheit des persönlichen Daseyns, welche in sich die Negation der ὄντως ζωὴ 1 Tim. 6, 19 und in diesem Sinne ein Todtseyn ist. Wiefern sich dabey diese Vorstellung, auf die Gesammtheit der Verstorbenen bezogen, zu der Anschauung eines Oertlichen verkörpert habe, können wir gänzlich auf sich beruhen lassen. Das Andere, worin ich abweiche, ist von dem

Ersteren sowohl der Grund als die Folge [53]): das Sterben, welches mit dem Ende des irdischen Lebens zusammenfällt, ist nur die Vollendung des Todtseyns in der Sünde, von welchem schon das irdische Daseyn erfüllt ist, und letzteres ist in dem ersteren mitgesetzt (S. 14 ff.); wenn auch nicht von Anfang an, so scheint doch 18—21 darauf auch reflectirt zu seyn, insofern der Gedanke zum Grunde liegt, daß die Vielen, die gegenwärtig ohne Christum leben, von der Herrschaft des Todes, unter welcher sie stehen, befreyt werden können, so, daß die letzte Vollziehung des κατάκριμα sie nicht trifft. Durch die Einwendungen von Reiche (S. 372 f.) und Fritzsche (S. 298) scheint diese Erklärung nicht widerlegt zu seyn. Daß es dem Sprachgebrauch gemäß ist θάνατος als Bezeichnung des „Aufenthalts oder Zustands nach dem Tode" zu fassen (Reiche, ich sage lieber: des Eingehens in den Todeszustand) dürfte durch die alttestamentlichen Nachweisungen erwiesen seyn. Daß das Wort θάνατος die **amandatio in orcum** bezeichne (Fritzsche), wird nicht behauptet, sondern nur, daß dem Apostel unter Voraussetzung der Sünde der Tod immer (nach Bretschneider) zugleich ein Hinabmüssen in den Hades, oder, besser, das Ende des irdischen Lebens immer zugleich und unmittelbar eine Auf-

---

[53]) Bretschneider verlegt sowohl den θάνατος, als die ζωὴ αἰώνιος ganz in das Jenseits, dergestalt, daß selbst Joh. 5, 24 μεταβέβηκεν erklärt wird: er ist anzusehen als einer, der schon übergegangen ist zum Leben, d. h. er wird ganz gewiß zum Leben übergehen (Grundl. S. 259). — Die obige Erklärung des θάνατος entspricht ganz der Entwickelung des alttestamentlichen Begriffs (S. 71 ff.), welche ich daher hier voraussetze. Namentlich ist auch im Neuen Testament der Name als Bezeichnung der Sündenstrafe ursprünglich für das mit dem Ende des irdischen Lebens eintretende Uebel gesetzt und von da auf dasselbe Uebel, wiefern es schon innerhalb des irdischen Lebens liegt, übertragen worden. Nur daß hier gar nicht mehr als Gegensatz des Todes, wiefern er ein Uebel ist, das irdische Leben gedacht ist, sondern das wahre Leben im irdischen und künftigen Leben.

hebung dessen ist, was im vollen Sinne Leben ist, und daß es eben in Rücksicht darauf Tod heißt, d. i. hier Aufhebung nicht des irdischen Lebens, sondern der Weise des Daseyns, welche der Idee des Lebens entspricht, Aufhebung des Lebens schlechthin durch Setzung seines Gegentheils. Daß der leibliche Tod ohne Christum ein solcher Tod sey, konnte Paulus als zugegeben voraussetzen, und daher V. 13—14 auf das Factum des leiblichen Todes hinweisen, als auf ein Zeugniß, daß die Sünde auch vor dem Gesetz in der Welt war. Die Schwierigkeiten aber, die sich erheben, wenn man den physischen Tod selbst und an sich als die Strafe betrachtet, fallen bey dieser Erklärung weg; namentlich begreift sich, daß für Christum und für die Gläubigen, welche der physische Tod trifft, aber als Uebergang in die ζωή, die Strafe des θάνατος ausgeschlossen ist, und daß die Aufhebung des irdischen Lebens, wo sie (1 Cor. 15) lediglich als solche betrachtet wird, als ein natürliches und unabhängig von der Sünde nothwendiges Ereigniß dargestellt werden kann. [54])

Es ist auf Anlaß der behandelten zwey apostolischen Stellen schon vollständig dargelegt worden, was ich als neutestamentliche Lehre theils über den physischen Tod, theils über den Tod, welcher der Sünden Sold ist, erkenne. Zu weiterer Begründung wollen wir andere Stellen betrachten, theils solche, in welchen unzweydeutig von dem physischen Tode, theils solche, in welchen eben so gewiß von dem Solde der Sünden die Rede ist, um zu zeigen, theils, daß der erstere nicht an sich

---

[54]) Wenn Rothe (S. 177 f.) sagt, es sey nicht von dem leiblichen Tode als solchem die Rede, sondern von ihm nur, inwiefern er dem Menschen zugleich als geistlicher Tod bewußt ist, d. h. als letzter Act der Vollziehung des geistlichen Todes, so kann ich dies ganz als einen Ausdruck auch meiner Auffassung der Sache gelten lassen. Nur sehe ich nicht, wie sich Rothe dann auf Hrn. Kr. berufen kann, da dessen Schrift eben die Aufgabe verfolgt zu zeigen, daß auch der leibliche Tod als solcher eine Sündenstrafe sey.

als Sündenstrafe angesehen, theils, daß der letztere nicht in den physischen Tod an sich gesetzt wird, wobey freylich unvermeidlich ist, daß die eine Beweisführung zum Theil in die andere übergeht.

2. Wir fragen zuerst, wie das Neue Testament den Tod, den Christus erlitten hat, dann, wie es den physischen Tod, wiefern er das Loos der übrigen Menschen ist, betrachtet.

In Hinsicht auf Christum müßte der Tod, den er erlitt, wenn derselbe an sich eine Sündenstrafe constituirte, als ein Leiden betrachtet seyn, welches Christo, dem Sündlosen, nach der Natur seines persönlichen Lebens nicht zukomme, sondern nur nach der Oekonomie des Erlösungswerks von ihm um der Menschen Willen freywillig übernommen werde. Ich muß es aber für eine unerwiesene und unerweisliche Annahme erklären, daß das Sterben Christi als solches in dieser Art angesehen und abgeleitet wird [55]; vielmehr, was er freywillig und allein um des Heiles der Welt Willen übernimmt, ist die besondere Art seines Todes, sofern er der Welt sich hingiebt, um gewaltsam getödtet zu werden. Es bedarf keines Beweises, daß nicht auf die Uebernahme der Sterblichkeit und des Todes an sich, sondern auf die Hingabe seines Lebens zu gewaltsamer und schmachvoller Tödtung durch die Hand der Sünder (Luc. 24, 7) die Ausdrücke τιθέναι τὴν ψυχήν, διδόναι, παραδιδόναι ἑαυτὸν gehen, so wie die Bezeichnung seines Todes als einer Erweisung des Gehorsams, Joh. 10, 18.; vergl. 1 Joh. 3, 16. Gal. 1, 4, 2, 20. Phil. 2, 8. Insofern daher die erlösende Kraft seines Todes dadurch bedingt ist, daß er sich freywillig derselben hingab im Gehorsam, ist die Bedeutung desselben, als eines Moments des Erlösungswerkes wesentlich dadurch bedingt, daß er in dieser Form erfolgte, sowie er auch erst vermöge dieser Form ein

---

[55]) Vergl. in Beziehung auf den Verfasser oben S. 20 ff. Dieselbe Vorstellung bey Usteri, Paul. Lehrb. S. 117. Dähne, Paul. Lehrb. S. 136 f. und in der Schrift: Tischendorf doctrina Pauli ap. de vi mortis Christi satisfactoria 1837.

ühnendes Leiden und ein Opfer ist. Denn ein Opfer hat diese Geltung nicht dadurch, daß es überhaupt stirbt, sondern erst dadurch, daß es dargebracht wird und in der Darbringung den Tod erleidet. Wo also und wie immer der Tod des Herrn als Grund des Heils dargestellt wird, es fällt gar kein Nachdruck darauf, daß der Herr überhaupt des Sterbens fähig war, sondern dieses wird durchaus nur vorausgesetzt. So könnte aber nicht geschehen, wenn nach neutestamentlicher Vorstellung der physische Tod an sich das Erbtheil der Sünder, also der Heilige nur um der Sünder Willen demselben unterzogen wäre; es müßte dann eben dies irgend einmal hervorgehoben seyn, es wird aber keine einzige Stelle, wo dies geschähe, nachgewiesen werden können. Dagegen in einer Stelle, wo auf jene Voraussetzung des im Tode erlösenden Leidens insbesondere reflectirt wird, Hebr. 2, 14 wird die Fähigkeit, den Tod zu erleiden, ausdrücklich als Inhärens der menschlichen Natur bezeichnet, deren er theilhaft war; denn Fleisch und Blut repräsentiren doch wohl die sinnliche Natur der Menschheit ohne Beziehung zu der Sünde, 1 Cor. 15, 50. [56])

---

[56]) Vergl. Bleek. II. 326. 331. 333. Schon hiernach aber kann wohl das κράτος τοῦ θανάτου, hinsichtlich dessen durch Christi Tod der Teufel ohnmächtig gemacht wird, nicht, wie auch der Verfasser (S. 217 f.) erklärt, darin gesetzt seyn, daß der Teufel als der Verführer zur Sünde die Herbeyführung des θάνατος bewirke, der hier ja fortwährend der leibliche Tod ist. Auch wird wohl, wenn ihm eine Macht über den Tod beygelegt wird, die Herbeyführung und das Daseyn des letzteren schon vorausgesetzt. Die Wirkung des κράτος wird die Art seyn, wie der Tod erfolgt, mit Hinsicht auf den Zustand, in welchen er einführt; Christus hat sie aufgehoben, sofern er in seiner Person, aber als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας V. 10 auch für seine Brüder den Tod zu einem Uebergange in die δόξα gemacht hat; die Furcht des Todes, von welcher er befreyt, bezieht sich also nicht auf den Act des Todes oder die Auflösung des irdischen Lebens, sondern auf den Tod als Uebergang in die Unseligkeit, wie dies auch Bleek S. 336 f. darstellt.

Auf der andern Seite wird zuweilen bemerklich gemacht[57], daß Christus, obwohl er den leiblichen Tod erlitt, von dem Uebel, welches mit demselben für andre Menschen eintritt, befreyt blieb. Dies sagen im Grunde alle die Stellen, welche auf die Auferstehung als auf ein verherrlichendes Zeugniß hinweisen (oben S. 45). Denn nachdem er den Tod des Verbrechers gestorben und zu den Uebelthätern gerechnet ist (Luc. 22, 37), wird er durch die Auferstehung einer Erhebung gewürdigt, die Gott einem Uebelthäter nicht gewähren würde, die nur dem Heiligen zukommen kann; durch sie nämlich wird ausgeschlossen derjenige Zustand nach dem leiblichen Tode, welcher kein Leben, sondern eben ein Todtseyn ist, und, wenn auch mit Unterschieden (S. 87 f.) denen zukommt, welche ohne Christi Leben sterben[58]. Bestimmt tritt dies hervor Ap. Gesch. 2, 24 (vergl. S. 43), wo der θάνατος den mit dem leiblichen Tode eintretenden Zustand befaßt (vergl. V. 27), dem Jesus nicht anheim fallen konnte, weil er der Heilige Gottes war. Wird nun hiermit ausgesprochen, daß er, was nur für die Unheiligen ist, nicht theilen konnte, so liegt darin, daß das Erleiden des Todes, den er erlitt, nicht ursprünglich nur für die Unheiligen ist. Eine entsprechende Andeutung von demselben Apostel finde ich 1 Petr. 3, 18. Daß ζωοποιηθείς nicht auf die Auferstehung geht, setze ich voraus; eben so wenig aber nennt es Etwas, was bey allen Menschen Statt findet (vergl. Steiger S. 346). Dies wäre theils sehr matt, theils ist es schon durch die

---

[57]) Was nach meiner Ueberzeugung sonst überall vorausgesetzt ist. Es scheint mir mit dem Gedankenkreise des Neuen Testaments ganz unverträglich zu seyn, daß den, welcher das Leben selbst ist, irgendwie sollte der Tod berühren, welcher das Loos der Sünder ist.

[58]) Die, welche dem Gestorbenen und Auferstandenen angehören, werden ihm darin gleich durch die Kraft seines Lebens. Obige Darstellung stellt ihn in Gegensatz gegen die vor ihm Verstorbenen, daher, wo die Apostel zu den Gläubigen reden, die Auferstehung nicht von dieser Seite, sondern, wiefern sie als Vorbild vorwärts weist, betrachtet zu werden pflegt.

Rücksicht auf die ζωὴ ausgeschlossen. Die Wahl des Worts sowohl, als die passivische Form ist aus dem Gegensatze zu erklären: dem Fleische nach konnte er (von der Welt) zum Tode gebracht werden, aber nicht dem Geiste nach, sondern er wurde, was diesen betrifft, (von Gott) zu höherem Leben erhoben. Darin liegt, daß er den θάνατος in dem vollen Sinne, in welchem ihn bisher die Menschheit erfuhr, nicht erlitten hat, und V. 19 wird hinzugesetzt, daß er als Verstorbener nicht den Verstorbenen gleich war, sondern auch hier in seiner eigenthümlichen Würde auftrat. [59])

Wir betrachten hierauf einige Aeußerungen, die den leiblichen Tod der Menschen ohne besondere Rücksicht auf Christum betreffen. Es sind aber im Vorwege diejenigen Stellen auszuscheiden, in welchen nicht die Auflösung des irdischen Lebens an sich, sondern eine bestimmte Art, wie sie erfolgt, als ein Uebel dargestellt ist. Zu diesen möge, was den unmittelbaren Erfolg der Auflösung betrifft, die schon zur Sprache gekommene Stelle 2 Cor. 5, 3—4 gerechnet werden. Ich kann nicht zugeben, daß es der Act des Sterbens sey, mit Rücksicht auf das Schmerzliche desselben, wovor hier der Apostel eine Scheu äußert (der Verfasser S. 193): es ist nicht das Ausziehen, sondern das Ausgezogenhaben, sofern es als ein Ermangeln des

---

[59]) Mir scheint auch Ap. Gesch. 2, 24 nicht den Sinn zu haben, daß Christus wirklich von dem θάνατος erfaßt worden wäre und nur nicht von ihm hätte gehalten werden können. In den Stellen, auf welche die erste Hälfte anspielt, Ps. 18, 5 f. 116, 3 bedeutet das Umgebenseyn von den Schlingen des Todes das Streben des Todes, sich des Menschen zu bemächtigen, welches aber durch Jehova vereitelt ist. Eben so ist wohl Ap. Gesch. 2, ähnlich, wie 1 Cor. 15, der Tod als eine feindliche Macht vorgestellt, welche Christum mit Schlingen umstrickte, um ihn gleich den übrigen Gestorbenen zu beherrschen, deren Schlingen aber, ohne ihn fangen zu können, aufgelöst werden, und κρατεῖσθαι heißt nicht „gehalten,", sondern „erfaßt werden." Inzwischen ist auf jeden Fall nur von einem Versuche des θάνατος, Jesum zu besitzen, die Rede.

οἰκητήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ vorgestellt wird. Mögte dies immerhin ein durch die Sünde bedingtes Uebel genannt werden, nur ist durchaus kein Grund zu der Annahme, daß es in dem Begriff des Todes, welcher der Sünden Sold ist, enthalten sey. Dieser besteht nur in einer Corruption, die das persönliche Leben in sich selbst hat, einer gegenwärtigen und einer künftigen, wogegen der Zustand des ἐνδύσασθαι nur eine durch die Ordnung des Erlösungswerks bestimmte Form ist, in welcher das erlöste Leben besteht und der Vollendung entgegen geht. Sowie übrigens nach der Analogie des Glaubens der Zustand, den der Apostel sich vorstellt, nur als ein Zustand noch nicht gewordener Vollkommenheit und auf keinen Fall als ein Strafstand gedacht werden kann, so ist auch schon früher bemerkt worden, daß nach der Art, wie der Apostel von ihm redet, eine Lehre aus der Stelle gar nicht abstrahirt werden kann, und noch weniger beweist sie, daß die Sterblichkeit und der physische Tod an sich als ein Strafübel angesehen werde. — Eben so sind auszuscheiden die Stellen, nach welchen das Erleiden des Todes mit Rücksicht auf das durch ihn beschlossene Leben ein Strafleiden ist, insofern das Leben durch gewaltsame Einwirkung zerstörender Kräfte abgebrochen wird. Denn hier besteht das Uebel eben in der gewaltsamen Einwirkung und Zerstörung, so wie auch die Art, in welcher Christus den Tod litt, eine durch die Sünde verursachte Unnatur war: in dem eine Falle aber, wie in dem andern, ist gar nicht ausgeschlossen, daß das Sterben an sich ein natürlicher Vorgang wäre. Dahin gehören die alttestamentlichen Beyspiele 1 Cor. 10. Hebr. 3. Jud. 5. Ferner 1 Cor. 11, 30 ff., aus welcher Stelle sich die Vorstellung ableiten läßt, daß alle Krankheit und die Zerstörung des Lebens durch Krankheit ein Uebel ist, durch die aus der Sünde entsprungene Zerrüttung verursacht, 5 Mos. 28, 59 ff. Matth. 8, 17. Hierher rechne ich auch 1 Petr. 4, 6, wo Steiger mit Flacius u. a. die Vorstellung ausgedrückt findet, daß in dem leiblichen Tode allerdings die νεκροὶ eine Strafe erlitten hätten. Wenn aber, wie wohl allgemein zugestanden

ist, auf 3, 19 zurückgedeutet wird, so wird auch das besondere Strafgericht gemeint seyn, welches über jenes Geschlecht erging, und wenn, wie ich annehme, letzteres als typisches Beyspiel genannt ist, so wird auf die ihm gleich stehenden Todten der Satz nach dem allgemeinen Grundgedanken anzuwenden seyn: alle Ungehorsame haben irgendwie ein zeitliches Strafgericht erlitten und von allen wird dies auch vorausgesetzt. [60])

Es wird nun schwerlich eine Stelle nachgewiesen werden können, in welcher bestimmt der leibliche Tod für sich und als solcher von der Sünde als seiner Ursache abgeleitet würde, oder auch nur bestimmt angedeutet, daß er aus der Sünde sey. Denn von den Stellen, die der Verfasser S. 194 ff. anführt außer den schon behandelten, wird regelmäßig zugestanden, daß der θάνατος in weiterem Sinne gesetzt sey, und ob dieser den

---

[60]) Ich erkläre nämlich κατά durch „vor", d. h. nach dem Urtheil der Menschen Gottes. Die auch von Grimm (Stud. u. Krit. 1835. 3) gebilligte Erklärung Steigers: in der Art, wie Menschen gerichtet werden, wie Gott lebt, scheint, zumal in dem ersten Gliede, einen ziemlich müssigen Gedanken zu geben. Grimm wendet ein, es werde nach jener Erklärung das Urtheil der Menschen als ein irriges, mithin das Gericht als ein nicht wirkliches bezeichnet: wenn aber mit Rücksicht auf das schon vollzogene zeitliche Strafgericht der Sinn dieser ist, daß sie in den Augen der Menschen als Gerichtete erscheinen, doch aber nach Gottes Urtheil noch das wahrhaftige Leben empfangen sollen, so hat das menschliche Urtheil Recht, insofern allerdings ein κρίμα geschehen ist, aber darin ist es nicht sowohl irrig, als beschränkt, daß es von etwas Weiterem nicht weiß, nur schlechthin Gerichtete in ihnen sieht. Daß κριθῶσι in der Verbindung von μὲν und δὲ in dem Sinne von κριθέντες gefaßt werden könne, durfte Grimm nicht läugnen; es ist der Fall, daß ein logisch subordinirter Satz grammatisch coordinirt ist. Daß aber κρίνεσθαι σαρκὶ bedeuten könne: gerichtet werden nach dem, wie Einer im Fleische gelebt hat, halte ich für unmöglich. Parallel ist allerdings 1 Cor. 5, 5: das Gericht trifft die irdische, vorübergehende Erscheinung des Menschen, sein unvergängliches Wesen kann dabey errettet und dem Leben erhalten werden.

leiblichen Tod einschließe, ist eben die Streitfrage. Es wäre aber zu erwarten, daß der leibliche Tod, da seiner so oft gedacht wird, auch nach dem Verhältnisse, in welchem er zu der Sünde stehen soll, charakterisirt wäre, und wenn dies nicht geschieht, so ist zu vermuthen, daß das Neue Testament dies Verhältniß nicht anerkennt.[61]) Wo hingegen des Todes der Gläubigen gedacht wird, da erscheint er nur als eine Veränderung des persönlichen Lebens, welche auf die Entfaltung des höheren Lebens in der Gemeinschaft Christi nicht nur keinen hemmenden Einfluß übt, Röm. 14, 7, sondern zu höherer Gemeinschaft mit Christo einführt, Phil. 1, 20 ff.; vergl. 2 Cor. 5, 6 ff. 2 Tim. 4, 9. Hebr. 11; 13. 13, 7. Wäre es die herrschende Vorstellung gewesen, daß er noch als ein letztes Strafübel bevorstehe, ich zweifle, daß sie so ganz zurückgetreten, daß sie nicht berührt seyn würde, wäre es auch nur gewesen, um sie für das Bewußtseyn der Gläubigen zu mildern. Positiv ungünstig aber der in Frage stehenden Meinung sind solche Stellen, nach denen nur ein Zustand, welcher mit dem zeitlichen Tode eintreten und zu welchem dieser nach Maaßgabe des Verhaltens in dem zeitlichen Leben hinüberführen kann, als ein Strafübel zu fürchten, der zeitliche Tod selbst aber im Verhältniß dazu

---

[61]) Die Stelle Röm. 6, 7, welche wir anderweitig zu betrachten nicht Anlaß haben werden, erklärt der Verfasser (S. 202): wer den (leiblichen) Tod als Strafe erlitten hat, ist von der Sünde befreyt. Aber ich sehe nicht ein, wie sich dieser Gedanke in den Zusammenhang des Lehrbegriffs fügen soll; man müßte denn, wie de Wette vorschlägt, aber selbst für unthunlich hält, ἀποθανεῖν auf die Hinrichtung eines Missethäters beziehen, wobey dann aber die gewaltsame Hinrichtung, und nicht der Tod an sich die Strafe wäre. Der allgemeine Gedanke scheint zu seyn: nach dem Tode findet kein ἁμαρτάνειν mehr Statt (so wie Christus, bis zum Tode gehorsam, als schlechthin sündlos erwiesen ist); die besondere Anwendung aber: wer für die Sünde gestorben ist, der ist von Gott angesehen und erklärt für frey von der Sünde, kann also nicht mehr ein Sündendiener seyn, V. 6.

ein Gleichgültiges ist, oder, wofern er im Dienste Gottes erlitten wird, ein Gewinn für das persönliche Leben. Denn hier wird deutlich diejenige Todesstrafe, welche allerdings, sofern sie nicht überhaupt abgewendet wird, mit dem zeitlichen Tode in gewissem Sinne Eins ist, zugleich in ihrer Unterschiedenheit von dem zeitlichen Tode bezeichnet. So Matth. 10, 28, wo das Tödten der Seele dem Gegensatze zufolge wohl nicht die Vernichtung des persönlichen Lebens ist (der Verfasser S. 344), so daß Jesus, was kaum motivirt wäre, in Beziehung auf sie die Ohnmacht der Feinde beschriebe: es ist vielmehr wohl dem ἀπολέσαι synonym und giebt, wie jedenfalls dieses, eine Umschreibung von dem Begriffe eines Todes, der in der That ein Strafübel ist; vergl. 10, 39. 16, 25 f. Luc. 9, 24 f. 17, 23. Joh. 12, 25., in welchen Stellen das μισεῖν, ἀπολέσαι τὴν ψυχήν, wenn auch nicht allein, doch auch die schließliche Aufopferung des Lebens bedeutet. Außerdem Joh. 11, 25 f. κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται: ἀποθανεῖν ist hier leiblich sterben, aber ζῆν mehr als fortdauern oder auferstehen, es ist zugleich der Gegensatz gegen ein anderes ἀποθανεῖν, und von diesem wird dann der Gläubige ganz frey gesprochen. Offenbar entspricht diesen Stellen am meisten die Annahme, daß nicht der leibliche Tod als solcher, sondern nur der Uebergang in die Unseligkeit als das Uebel betrachtet wird, und der erstere, wenn er ohne den letzteren ist, gar nicht als ein Uebel.

3. Mit dem Ergebniß, daß, wo im Neuen Testament des leiblichen Todes insbesondere Erwähnung gethan wird, dasselbe ihn an und für sich nicht als ein Strafübel, sondern als indifferent in Beziehung auf Heil und Unheil betrachtet und nur, über ihn hinaus blickend, ihn mit Hinsicht auf einen Zustand, zu welchem er einführen kann, also nur diesen Zustand zugleich fürchten lehrt und als vermeidlich darstellt, mit diesem Ergebniß wenden wir uns zu der anderen Seite unserer Untersuchung, und fragen, was denn der Tod sey, welcher ein Sold der Sünde genannt wird, und wiefern die Art, wie von ihm geredet wird, den leiblichen Tod unter ihn zu begreifen erlaube. Jener Tod nun

ist in seiner vollen Wirklichkeit die Einheit von mehreren unter sich zusammenhangenden Momenten, in welchen durch ihn das persönliche Daseyn in seinem Verlaufe bestimmt ist. Wir wollen demnach zuerst die einzelnen Momente des Begriffs bestimmen und dann die Totalität desselben in Erwägung ziehen: beyde Betrachtungen werden darthun, daß in demselben der leibliche Tod nicht enthalten sey.

Wir sind darüber einverstanden, daß der zeitliche Tod den Wendepunct bildet zwischen zwey Stadien der Verwirklichung des Todeslebens, deren eine in das Diesseits fällt, die andere in das Jenseits. Der Verfasser aber (in dem eilften Capitel S. 187—227) unterscheidet an diesem Verlaufe zwey Seiten: das innerliche, geistig sittliche Absterben in dem geistlichen Tode, dessen Vollendung in dem künftigen Leben als der andere Tod erfolgt (S. 218 ff.), und die Sterblichkeit des Leibes, welche ihre Vollendung hat in dem leiblichen Tode. Daß nun, wo von dem Tode als der Sündenstrafe die Rede ist, irgendwo die Sterblichkeit des Leibes oder überhaupt das leibliche Elend (S. 188) in den Inhalt dieses Begriffs gesetzt werde, muß ich vorläufig in Abrede stellen und es wird dafür der Beweis nicht geführt werden können. Dann aber nehme ich insbesondere dies in Anspruch, daß der Verfasser den Inbegriff derjenigen Todesübel, die dem Sünder als zukünftige bevorstehen, vertheilt in die zwey Momente des leiblichen und des anderen Todes. Zunächst kann der letztere Ausdruck, da er nur in den wenigen Stellen der Offenbarung vorkommt, nicht wie ein im neutestamentlichen Sprachgebrauche fixirter und stehender gebraucht werden; man könnte es aber, wenn das künftig bevorstehende Elend in die zwey Momente zerfiele und doch den gemeinsamen Namen des Todes führte, auffallend finden, daß ein bestimmterer Ausdruck, wie der genannte, in sämmtlichen Lehrschriften gänzlich fehlte. Allein es findet jene Scheidung in der That nicht Statt, sondern nur der einfache Gegensatz des gegenwärtigen und künftigen, d. h. diesseitigen und jenseitigen Todes läßt sich nachweisen. Dies geht namentlich daraus hervor, daß alle die

Ausdrücke, die der Verfasser (S. 222 ff.) als Synonyme des anderen Todes aufführt, also als Bezeichnungen des jenseitigen Todes anerkennt, in der That, abgesehen von der Offenbarung, ganz einfach dem θάνατος, wiefern derselbe als ein künftiger droht, synonym sind: ἀπώλεια Matth. 7, 13. Joh. 10, 28. Phil. 3, 19; φθορά Gal. 6, 8; θλῖψις, στενοχωρία Röm. 2, 9; ὄλεθρος 1 Thess. 5, 3. 2 Thess. 1, 9. Insofern durch sie also Zustände bezeichnet werden, die nach dem zeitlichen Tode eintreten, bedeutet auch der θάνατος, wo er als ein bevorstehender dargestellt wird, nichts Anderes, als eben diese Zustände, nicht aber den leiblichen Tod, der zugestandener Maaßen in jenen Ausdrücken nicht befaßt ist. Da nun auch anderweitig nicht erwiesen ist, daß derselbe ein besonderer Bestandtheil der Strafe des Todes ist, so haben wir nur die zwey des diesseitigen und des jenseitigen Todes.[62]) Dazu kommt dann, daß nicht allein der Name θάνατος, sondern auch die Synonymen zur Bezeichnung der ganzen Entwickelung und Erscheinung, der Gegenwart und der Zukunft derselben gebraucht

---

[62]) Der andere Tod ist die ἀπώλεια, wiefern sie definitiv durch das Messianische Endegericht verhängt wird. An dieses wird dieselbe, wiefern sie als zukünftige vorgestellt wird, auch sonst im Neuen Testamente angeknüpft, aber es pflegt auf einen Unterschied in dem Zustande der Verstorbenen, wie er vor dem Gerichte ist und wie er durch dasselbe wird, nicht zu reflectiren, sondern einfach denselben an den zeitlichen Tod anzuknüpfen. Auf jeden Fall entstände ein Unterschied nur innerhalb der Strafe des jenseitigen Todes, nicht zwischen diesem und dem leiblichen Tode, so, daß auch dieser selbst als Strafe gedacht wäre. — Der Name des anderen Todes kann eben so wohl bedeuten, daß erst dieser Tod, als daß auch schon der erste, d. h. der leibliche Tod die Strafe sey, und in ersterem Sinne scheint von ihm gesprochen zu werden Offenb. 2, 10—11. 20, 6. Uebrigens bedeutet auch der θάνατος, welcher mit dem Hades zusammenhangt 1, 18. 6, 8. 20, 13—14, einen Zustand in welchem die vollkommen Gerechten nicht sind 6, 9—11. 7, 9—17. 14, 13.

werden. Auf der einen Seite ist die Gegenwart des Standes der Sünde ein Todtseyn, Matth. 8, 22. Joh. 3, 36. (das Bleiben des göttlichen Zornes der Gegensatz von dem Haben des ewigen Lebens) 6, 53. 1 Joh. 3, 14 f. 5, 11—12. 16. Röm. 1, 32. 6, 13. 16. 7, 9—13. 24. 8, 2. 6. 10. Eph. 2, 1. 4, 18. Col. 2, 13, 1 Tim. 5, 6. Jac. 1, 15. Jud. 12.[63]); auf der andern Seite bildet der Todeszustand die Zukunft des Sünders Joh. 6, 49 ff. 8, 21. 24.[64]) 51. 11, 26. Röm. 5, 12 ff. 6, 21—23. 7, 5. 8, 13. 2 Tim. 1, 10. Jac. 5, 20. So gewiß es aber eine und dieselbe Erscheinung ist, wird in dem ersteren Falle der gegenwärtige Tod als die Potenz des zukünftigen gesetzt, in dem andern der zukünftige als die Entwickelung des gegenwärtigen, wie denn in mehreren Hauptstellen von der einen Reflexion in die andere übergegangen wird. — Die ἀπώλεια wird als synonym dem θάνατος äußerlich durch den Gegensatz erwiesen, in welchem zu ihr die ζωὴ steht, z. B. Joh. 3, 15 f., und ohne dies schon durch die Bedeutung des Worts, zumal wo diese bestimmter hervortritt in dem Verderben oder Verlieren der ψυχή[65]) Matth. 10, 28. 39. Luc. 17, 33. Joh. 12, 25; vergl. Jac. 5, 20. Hebr. 10, 39, wofür Luc. 9, 25 ἑαυτὸν ἀπολέσαι gesetzt ist. Sowie aber schon in den meisten dieser Stellen die ἀπώλεια nicht eine rein

---

[63]) Hier der Tod des Rückfalls; vergl. Schneckenburgers Beyträge S. 222.

[64]) Wo ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν nach der Beziehung auf ὑπάγω und ἐλθεῖν gewiß auf den zeitlichen Tod geht, aber eben so gewiß auf denselben, nicht, wiefern er die Auflösung des leiblichen Lebens, sondern, wiefern er der Eingang in das Verderben ist; vergl. Lücke.

[65]) Die ψυχὴ (vergl. Anm. 43) repräsentirt das endliche Fürsichseyn oder Selbstseyn in der Einheit von Geist und Leib als ein Bestimmbares; vergl. Klaiber, von der Sünde ꝛc. S. 23 f., Nitzsch Syst. S. 181 f. Es ist allerdings dermalen bestimmt, aber nicht definitiv, und insofern noch bestimmbar.

jenseitige ist, so ist sie bestimmt eine schon gegenwärtige Matth. 18, 11. Joh. 17, 12. 1 Cor. 1, 18. — Die φθορά, Gal. 6, 8 im Gegensatz des ewigen Lebens das zukünftige Verderben, ist Eph. 4, 22. 1 Tim. 6, 5 das schon gegenwärtige. Diese Begriffe also haben nicht nur mit dem des zweyten Todes, sondern mit dem des θάνατος überhaupt gleichen Inhalt: wenn sie aber, wie der Verfasser zugiebt, nicht die Auflösung der Leiblichkeit einschließen, so will dieselbe überall nicht in dem Begriffe des θάνατος Raum finden, und wir behalten nur die zwey Stufen, zwischen welchen der leibliche Tod den Uebergang bildet, wie er dieselbe Stellung auch zu der ζωή in ihrem zeitlichen Werden und in ihrer Vollendung einnimmt.

Allerdings aber ist auch die Leiblichkeit unter dem Einfluß des Todes, nur in einem anderen Sinne, als in welchem der Verfasser es annimmt: wir können ihn nach Anleitung von Röm. 8, 10 erläutern, sowie überhaupt Röm. 8, 6—13 der ganze Proceß des Todes dargestellt ist, obwohl die Darstellung seines Gegensatzes zunächst beabsichtigt wurde. [66]) Vom Tode in dem unbestimmt weitesten Sinne, wie er Cap. 7 obwaltet, hat nach V. 2 den, der in Christo ist, das Gesetz des Lebensgeistes befreyt. Diese Befreyung ist (V. 3) durch die Sendung des Sohnes Gottes objectiv begründet, damit sie (V. 4) darin verwirklicht würde, daß durch den Wandel nach dem Geiste die Forderung des Gesetzes erfüllt wird. An die Stelle des Wandels, der mannichfaltigen Lebensthätigkeit, wird V. 5 die seiner Geistlichkeit zum Grunde liegende Bestimmtheit des Wollens und Strebens nach den geistlichen Gütern gesetzt, um den Wandel nach dem Geiste als die naturgemäße Folge des „dem Geiste

---

[66]) Aehnlich Joh. 5, 21 ff., welche Stelle de Wette (S. 95. Ausg. 2) mit Recht vergleicht, nur daß hier die Begriffe des Todes und Lebens nicht weiter aufgelöst sind. Dies geschieht Röm. 8, um die Herrlichkeit des Christenlebens zu vergegenwärtigen, wobey denn die Schilderung in Ermahnung übergeht.

gemäß seyn" darzustellen. Dies wird 9 ff. auf die Leser angewandt, als welche, da sie im Geiste sind 9, nicht nach dem Fleische leben, d. h. trachten und wandeln dürfen 12, wobey 6—8. 10—11. 13 auf die Frucht sowohl des fleischlichen Seyns, Trachtens und Wandelns, als des geistlichen hingewiesen wird. Die da geistlich sind (V. 5), trachten nach den geistlichen Gütern, denn (V. 6) solches Trachten ist Leben und Friede, während das fleischliche Tod ist. Hiermit ist die Lebensweise dessen, der im Tode ist, von ihrer thätigen, wie von ihrer zuständlichen Seite charakterisirt, wiewohl der Name Tod dem Gegensatz zufolge zunächst die letztere als Folge der ersteren hervorhebt; es verhalten sich aber die beyden nur wie die Verkehrung und Verkehrtheit des Lebens zu dem unmittelbaren Gefühle derselben. Das fleischliche Trachten ist Tod, Abwesenheit des wahren, der Idee entsprechenden Lebens, als die Abwesenheit einerseits der wahren Lebensthätigkeit, durch welche die Bestimmung des Menschen als geistig persönlichen Wesens verwirklicht würde, und andererseits des wahren Lebensgefühls; es ist der Widerspruch und der Mensch fühlt sich im Widerspruch mit dem nothwendigen Triebe und Willen seines inwendigen Menschen (7, 15—24) und mit Gott, dessen Wille und Ordnung in dem Gesetze der Vernunft sich kund giebt. Dieser Widerspruch gegen Gott ist (V. 8 f.) des Unfriedens Ursache: die in ihrer Fleischlichkeit gegen Gottes Ordnung sich empören, können Gott nicht gefallen und seines Mißfallens werden sie inne unmittelbar in dem Unfrieden ihres Lebens. Das Wesen aber und der subjective Grund des Todes, wie er in der Verkehrtheit der Lebensthätigkeit und in dem Gefühle derselben seine Wirklichkeit hat, ist das Seyn im Fleische, die Quelle des fleischlichen Trachtens, das Hingegebenseyn an den niederen Trieb, daß die niederen Güter als die höchsten und als Selbstzweck begehrt, erstrebt und erworben werden. Aus diesem Zustande sind (9) die Gläubigen erhoben, so, daß das geistige Bewußtseyn von Gott und der göttlichen Bestimmung ihrer selbst dominirt, durch

die Einwohnung des Geistes Gottes und Christi [67]), und hiermit ist (10) ihr Geist in dem Element der ζωὴ mit dem Trachten und dem Frieden derselben (5—6). Dabei ist zwar der Leib noch todt um der Sünde Willen (10); aber wenn der Geist Gottes kräftig in ihnen wohnt (10), wenn sie, wozu sie ermahnt werden (12), kraft des Geistes in der Einheit ihres und des göttlichen Geistes (13—14) die fleischliche Lebendigkeit tödten, so wird auch ihr Leib lebendig gemacht (11) und sie damit zu dem vollen Leben (13) in der δόξα (17) erhoben werden. Der Verfasser nun schließt sich (S. 201 f. 363 f.) denjenigen Auslegern an, welche 10—11 auf die Sterblichkeit des Leibes beziehen, die im leiblichen Tode ihr Ziel erreicht und in der leiblichen Auferstehung aufgehoben wird, jedoch sey die ζωοποίησις zugleich als die Vollendung des geistlichen Lebens zu denken. Jene Beziehung wird zwar durch θνητὰ (11) noch nicht erwiesen (vergl. 6, 12) und durch die Hinweisung auf Christi Auferstehung auch nicht (vergl. oben S. 8); inzwischen wird allerdings 13 ff. auf die künftige Vollendung des Lebens hingedeutet, welche geschieht in der Auferstehung des Leibes. Dann aber ist nicht zuzugeben, daß letztere insbesondere auf die physische Sterblichkeit als deren Gegensatz bezogen sey. Das künftige Leben, welches durch sie vollendet wird, ist (13) der Gegensatz eines Sterbens, welches vermieden werden kann, und so kommt sie auch nur von der Seite in Betracht, da sie nicht, als die Erneuerung des leiblichen Daseyns im Gegensatz des leiblichen Sterbens, allen Menschen als solchen zukommt, sondern als die Auferstehung zur ζωὴ allein den Kindern Gottes. Ferner wäre auffallend, daß in die Darstellung sittlicher Verkehrtheiten, welche unter Bedingungen durch die Erlösung aufgehoben werden, mit V. 10 ff. vorherrschend die Rücksicht auf eine schlechthin unvermeidliche Bestimmung des

---

[67]) Vergl. Joh. 6, 53—58. Uebrigens muß es der zweyten Abtheilung dieses Aufsatzes vorbehalten bleiben, die Entwickelung des Lebens im Gegensatze des Todes näher darzustellen.

leiblichen Lebens hereinträte. Auch muß νεκρὸν (10) einen Tod bedeuten, in welchem gegenwärtig wirklich der Leib ist — dies der Wortbedeutung und dem Gegensatze zufolge, — und welcher nur bedingter Weise durch ζωοποίησις aufgehoben wird, während er sonst in den andern Tod (13) übergeht. Endlich ist offenbar der Leib insofern todt, als er der ζωή ermangelt, was von der physischen Sterblichkeit eben so verschieden ist, wie die ζωή von dem natürlichen Leben. Er ist todt als der Leib dieses, des zuvor geschilderten moralischen Todes 7, 24, insoweit noch der Leib und die Glieder, deren Complex er ist, (negativ) nicht Waffen der Gerechtigkeit sind, so daß in ihnen die Person sich als lebendig darstellte 6, 12 f. und (positiv) noch eine falsche Lebendigkeit entwickeln, die ertödtet werden soll 8, 13 (wo sicher σώματος zu lesen), 6, 6. Col. 3. 5, indem sie dienen, 6, 12. 19 f., die Antriebe der noch anhaftenden Sünde zu vollziehen. Es ist dies die erscheinende Seite des geistlichen Todes, wiefern in der Mannichfaltigkeit sündiger Lebensthätigkeit, dem περιπατεῖν = ζῆν κατὰ σάρκα, Röm. 8, 4. 12 f., sich das Φρόνημα τῆς σαρκὸς (V. 5 f.) verwirklicht, und sie ist auch Eph. 2, 1—3. Col. 2, 13 beschrieben. Es versteht sich nun, daß der Apostel die Leser nicht als schlechthin todt in diesem Sinne denkt, allein daß er sie als relativ noch todt betrachtet, beweisen seine Ermahnungen. Er denkt sie, insofern (εἰ vergl. Anm. 5) sie im Geiste lebendig worden, als begriffen in dem Proceß, da der Tod aufgehoben wird in das Leben. Die aber innerlich ganz todt sind, an denen ist jene falsche Lebendigkeit eine stetige Annäherung des endlichen Todes, der mit dem Ende des zeitlichen Lebens eintritt, wie dies 6, 21—23. 7, 5 beschrieben und 8, 13 zur Warnung angedeutet ist. Und so wie er hier auf dieses Ziel des Todeslebens hinblickt, so auch V. 11 auf die Vollendung der ζωοποίησις. Denn nach der Art, wie Paulus an V. 11 anknüpfend V. 12—13 von dem wirksamen Einwohnen des Geistes die Ausschließung des künftigen θάνατος und die künftige Theilnahme an der ζωή abhängig macht, muß durch ζωοποιήσει

V. 11 die definitive Belebung ausgedrückt seyn; diese verhält sich aber zu dem νέκρον des Leibes nicht so, daß letzteres (als die physische Sterblichkeit) bis zum leiblichen Tode fortwährend sich steigerte, sondern umgekehrt ist es ein mit dem Fortschritt der Heiligung stetig schwindendes. Weil es jedoch nie ganz verschwunden ist, so lange wir in der Hütte sind, ist die Erlösung des Leibes, welche geschieht durch den Uebergang des Sterblichen in die Unvergänglichkeit, ein Gegenstand der Sehnsucht, Röm. 8, 23. 2 Cor. 5, 4.

Fassen wir schließlich jetzt zusammen, was als der Inhalt des Begriffs von dem Tode, welcher der Sünden Sold ist, sich uns ergeben hat. Der Tod ist die Negation des Lebens in dem höheren Sinne, da dieser Name vorbehalten bleibt der wahrhaften Realisirung des Begriffs der Menschheit, und derjenigen Weise des Daseyns der persönlichen Creatur, welche der von Gott gesetzten Bestimmung derselben entspricht. Der Tod ist die unmittelbar mit der Sünde gesetzte Verfehltheit und verfehlte Weise des persönlichen Daseyns; die Sünde ist die Thätigkeit, durch welche das persönliche Daseyn verkehrt wird, mag sie als habituelle Bestimmtheit gedacht werden oder als die Verwirklichung derselben in der actuellen Sünde; der Tod aber ist das Resultat der Thätigkeit, er ist die Verkehrtheit des Daseyns, wiefern sie objectiv als Resultat gesetzt ist und wiefern sie subjectiv als das verkehrte und verfehlte Leben und in diesem Sinne als ein Nichtleben gefühlt wird. Demnach ist die Gegenwart des irdischen Lebens, sowie dasselbe an die Sünde hingegeben ist, auch dem Tode anheim gefallen: das fleischliche Trachten und Wollen, indem es das innerliche Thun ist und indem es das Organ des Leibes mit den Gliedern in Dienst nehmend sich bethätigt in den Uebertretungen und Sünden, ist an sich selbst und objectiv betrachtet der Gegensatz der Thätigkeit, welche dem Leben des Menschen zukommt, und ist Tod; und während das Leben nach seiner zuständlichen Seite Ruhe in der Thätigkeit ist und Friede, entwickelt und steigert sich in dem verkehrten Leben die Zerrissenheit und der Zwiespalt mit

ihm selbst und mit Gott, und es ist Tod auch von dieser Seite. Das Resultat aber des gesammten Lebens im Fleische ist die zukünftige Stufe des Daseyns, welche mit der Auflösung des irdisch leiblichen Standes der Mensch betritt: insofern nun der Mensch todt in Sünden aus der Zeitlichkeit scheidet, ist es der Naturlauf, daß auch die Zukunft, welche in ihrer Art eine Fortsetzung der Gegenwart ist, eine Ausschließung des wahrhaftigen Lebens, Verderben, Untergang, Tod ist, und der Uebergang in die unselige Zukunft, oder die Auflösung des irdischen Standes, wiefern sie zugleich dieser Uebergang ist, heißt und ist Sterben und Tod. Diese Entwickelung, mit welcher der Verfasser, insoweit sie den geistlichen und den anderen Tod befaßt, einverstanden seyn wird, stellt einen in sich abgeschlossenen Begriff und einen stetigen Verlauf gleichartiger Momente dar. Die Auflöslichkeit und Auflösung des leiblichen Lebens aber, welche der Verfasser, übrigens einverstanden, in den Begriff aufnehmen will, fügt sich dazu nicht von zwey Seiten. Sie heißt nämlich Tod nicht in demselben Sinne, welcher übrigens in unserer Entwickelung der herrschende ist: hier ist der Tod die Negation des Lebens in dem eminenten Sinne, dort aber die des irdischen Daseyns, welches der natürliche Stand der Menschen als solcher ist. Damit hangt das Andere zusammen. Der Tod, wie wir ihn darstellten, ist in der Art ethisch bedingt, daß er unmittelbar mit der Sünde gesetzt ist und gleichmäßig mit der Sünde sich steigert, daß er aber auch in dem Maaße, wie die Sünde ausgeschlossen ist, sofort aufgehoben, d. h. ausgeschlossen wird und keine Gewalt hat. Dagegen geht das leibliche Leben seiner Auflösung entgegen ohne eine Abhängigkeit dieser Entwickelung von der Entwickelung der Sünde und mit einer Naturnothwendigkeit, welche durch die Aufhebung der Sünde nicht gehemmt wird. Und hier sey zu genauerer Begränzung des Begriffs vom θάνατος überhaupt bemerkt, daß ich die Bestimmung desselben, nach welcher er die Summe alles Uebels, des ethischen und physischen, geistigen und leiblichen,

umfassen soll [68]), nicht als schriftgemäß erkennen kann. Der Tod ist dasjenige Uebel, in welchem unmittelbar durch die Sünde das Individuum und vermöge der Allgemeinheit der Sünde sich, abgesehen von der Erlösung, Alle gleichmäßig befinden, die Verfehltheit, welche das persönliche Leben in sich hat. Daß aber die Theilnahme an demjenigen Uebel, von welchem das Individuum nach seinem Zusammenhange mit der Welt außer ihm, der physischen und der ethischen, vermöge der Sünde und der durch sie verursachten Mißverhältnisse getroffen wird, unter dem Namen des Todes als eine Allen gleichmäßig zukommende Strafe auf die Sünde bezogen werde, dafür scheint der Beweis zu fehlen. Der Tod ist das absolute Uebel, ohne dessen reale Aufhebung und Entfernung kein Heil ist, während alles andere für das Bewußtseyn des Subjects den Character des Uebels und der Strafe verlieren kann. Matth. 16, 26 parall. Hebr. 12, 5 ff. Daher ist der Tod dasjenige Uebel, welches aus dem Leben des Erlösers und in dem Maaße, wie die Erlösung ihnen angeeignet wird, aus dem Leben der Erlösten ausgeschlossen ist; wovon aber beyde berührt werden, ohne daß dies der Vollkommenheit ihres Lebens Eintrag thäte, das gehört nicht in den Begriff des Todes, welcher der Sünden Sold ist. Daß der letztgenannten Bestimmung die obige Entwickelung entspricht, fällt in die Augen, und wie in dieser Weise der Tod aufgehoben wird durch Christum, dies wird der zweyte Theil dieser Arbeit darzustellen versuchen. Welchen dogmatischen Schwierigkeiten es dagegen unterliegt, die Auflösung des leiblichen Lebens als eine Folge der Sünde auf eine allgemeine Corruption der menschlichen Natur zurückzuführen, ist gleich Anfangs nachgewiesen worden, so wie es schon für die erste und vorläufige Ansicht, von welcher die Untersuchung der neutestamentlichen Vorstellung den Ausgang nimmt, von vorne herein gegen jene Meinung ein starkes und entscheidendes

---

[68]) So Usteri, Paul. Lehrb. S. 34, und des Verfassers Aeußerungen scheinen auf dasselbe auszugehen S. 188.

Zeugniß ist, daß ausdrücklich der Tod als ein Uebel erscheint, welches durch Christum wahrhaft aufgehoben, d. h. ausgeschlossen, und dessen Aufhebung als ein eigenthümlich durch Christi Leben bedingtes Gut in der Auferstehung des Lebens vollzogen wird (S. 14 ff.) Insofern sich demnach zeigte, daß (S. 51) nur der Begriff eines solchen Uebels der Begriff des Todes seyn könnte, welcher als die Frucht der Sünde nach der Schrift das Verderben der Menschheit ist, wird dieser Anforderung durch das gewonnene Ergebniß entsprochen seyn.

Die gegenwärtige Arbeit hat hiermit das Ziel erreicht, welches ihr gesetzt war. Was den leiblichen oder physischen Tod betrifft, so gehört wesentlich zur Sache nur das negative Ergebniß, daß derselbe an und für sich selbst als Moment des seelisch leiblichen Lebens in dem Begriffe des Todes, welcher der allgemeine Sold der Sünden ist, nicht enthalten ist, sondern nur als der an sich zwiefach bestimmbare Uebergang von der gegenwärtigen zu der künftigen Lebensstufe und nur von Seiten des Zustands, in welchem er als entscheidendes Moment hinüberführt, in Betracht kommt. Um so mehr beschränke ich mich, so wie ohnedies der mir vergönnte Raum ein Weiteres nicht zuläßt, auf ein kurzes Wort, um auch die Betrachtungen über den physischen Tod selbst nach seinem Verhältniß zu der ursprünglichen Bestimmung der Menschheit abzuschließen, auf welche mehrfach der Gang unserer Untersuchung geführt hat. Nach meiner Ueberzeugung lehrt die Schrift den physischen Tod, nach dem allgemeinen Begriffe desselben (S. 10) und abgesehen von der Bestimmtheit, die er durch die Sünde gewinnt, lehrt sie namentlich auch dieses, daß die irdische Leiblichkeit abgelegt und aufgelöst wird, als ein ursprünglich durch göttliche Schöpfung Geordnetes, also Nothwendiges und Natürliches betrachten. Ihn so zu betrachten ist aber auch kein Widerspruch gegen den Begriff der Menschheit, wie derselbe unter Einfluß der offenbarten Religion selbst ist ausgebildet worden.

Schleiermacher erinnert (d. chr. Gl. I. 469), daß Tod und Schmerz oder wenigstens analoge Mißverhältnisse des individuellen Lebens zu der umgebenden Welt auch da sich finden, wo keine Sünde ist, um daraus zu folgern, daß dieselben objectiv nicht erst aus der Sünde entstehen. Der Verfasser wendet ein (S. 75 ff. 183 ff.), zuerst, es dürfe nicht die spezifische Superiorität der persönlichen Creatur übersehen werden, und was in den niederen Gebieten des Lebens natürlich seyn möge, sey für das selbstbewußte und persönliche Leben ein unnatürliches Uebel; dann aber auch, daß in die ersteren selbst erst durch einen Fall, der mit dem menschlichen in Zusammenhang stehe, die entsprechenden Mißverhältnisse mögten eingetreten seyn. Wird die letztere Einwendung geltend gemacht, so findet die erstere keine Stelle mehr. In Beziehung auf jene aber muß wohl gesagt werden, daß, wenn wir aus der uns umgebenden Natur, was für uns hier in Betracht kommt, das Gesetz des Vergehens der Individuen hinwegdenken, dann nicht mehr dieselbe Welt, welche jetzt ist, gedacht wird; es ist aber auch nicht schriftmäßig, daß in solcher Art die Natur einen Fall und eine Umwandlung erfahren habe. Es ist weder in der Schöpfungsgeschichte, noch sonst eine Spur, daß die Creaturen, welche Gott entstehen ließ nach ihrer Art, jemals anderer Art gewesen oder zu seyn bestimmt gewesen, als welche sie in der Gegenwart an sich tragen, und wenn das Gras und Kraut ursprünglich bestimmt ist, Saamen zu säen, so ist sicher dem Verfasser der Urkunde die Vorstellung fremd, daß es diese Bestimmung anders, als wie es geschieht, und nicht mit einem Vergehen dessen, was den Saamen säet, habe erfüllen sollen. Die Verfluchung des Landes 1 Mos. 3, 17 geht jedenfalls auf etwas Anderes, und Röm. 8, 20 ff. ist die *ματαιότης* und *φθορά*, unter welcher die Creatur seufzt, eben so gewiß etwas Anderes, als die Vergänglichkeit des individuellen Daseyns, wie es nicht die Sterblichkeit des Leibes ist, von welcher die Kinder Gottes erlöst zu werden sich sehnen. Setzen wir aber voraus, wie die erste Einwendung des Verfassers thut, daß jenes Gesetz für die Natur

außer dem Menschen ursprünglich und natürlich ist, so scheint es nicht triftig zu seyn, wenn der Verfasser es für unzulässig erklärt, daraus einen Schluß in Beziehung auf den Menschen zu ziehen, aus dem Grunde, weil es sich auf den niederen Stufen des Lebens nicht um die Aufhebung des Selbstbewußtseyns und der Persönlichkeit handle. Denn es ist doch nicht des Verfassers Meinung (vergl. Anm. 12), daß der Tod, welcher durch die Sünde in die Welt gekommen, eine solche Aufhebung sey; wir sind ja darüber einverstanden, daß der Tod, abhängig oder unabhängig von der Sünde, nur eine Form des persönlichen und selbstbewußten Lebens von der anderen scheide. Nach seiner Leiblichkeit aber ist allerdings der Mensch gleichartig der umgebenden Natur und es darf wenigstens nicht vorausgesetzt werden, daß die erstere ausgenommen sey von dem Gesetze der letzteren. Und es ist auch nicht wider den Begriff des persönlichen Wesens, daß es den leiblichen Organismus, nachdem die Bestimmung erfüllt ist, welche der in ihm geschehenden Entwickelung des Lebens zum Grunde liegt, fallen und der Natur anheim fallen lasse, daß das leibliche Leben successiv aufhöre, sich zu restauriren, weil dies seine Bestimmung ist und ihm selbst die Tendenz dazu einwohnt. Das allmälige Absterben der Leiblichkeit hangt ferner mit dem Reifen des persönlichen Lebens im Greisenalter [69]) so eng zusammen, daß man mit jenem wohl auch dieses hinwegdenken müßte. Dann aber läßt sich auch der Gedanke eines Abschlusses, welcher geschehe in einem Act des Fallenlassens, nicht entfernen und eine plötzliche oder auch allmälige Verwandlung läßt sich nicht denkbar machen (vergl. d. Verfasser S. 193 und oben S. 96). Allein „es scheint der jetzigen letzten Verwandlung alles Lebens, im Tode, das leibliche Zwischenglied

---

[69]) Welches doch nicht einfach als ein Abnehmen und Sinken zu denken ist; vergl. Fichte: die Idee der Persönlichkeit S. 160 ff. und die dort angeführten Jörg: der Mensch S. 458 ff. (noch mehr S. 427 f.) und Burdach: Physiologie III. S. 422 ff. 428 ff. Auch Conradi: Unsterblichkeit und ewiges Leben S. 34 ff.

zwischen den verschiedenen Zuständen, gewaltsam entzogen," und je mehr die Leiblichkeit als wesentlich dem Leben des Menschen erkannt wird, desto lieber mögte man als das Normale denken „eine schmerzlose Verwandlung, welche weder Verwesung noch Zerstörung kennt, — wie die Raupe sich selber webt das Bett der Wiege, schläft kurze Zeit, im Nachtgewand der Puppe und erwachet am Frühlingsmorgen, als höher vollendeter, des Lebens im neuen Elemente froher Schmetterling." [70]) Hiermit aber ist Nichts, was wesentlich wäre dem allgemeinen Begriffe des Todes, ausgeschlossen, auch nicht die Verwesung. Ist nun dieses das Ursprüngliche und Natürliche, was hindert uns, die bestimmte Form des Uebergangs in jener Weise zu denken? Erwartet doch auch Paulus nicht eine γυμνότης, und ist doch nicht die einzig denkbare Leiblichkeit die, welche unsere Leibesaugen sehen, und wenn der Leib der vollen Herrlichkeit an das Ende der Tage gesetzt wird, so ist doch darum nicht ein schlechthin leibloses Daseyn den Entschlafenen beschieden. [71]) Denken wir nun so den Tod als die Auflösung des irdischen Standes, nachdem er sich ausgelebt, und die Entfaltung zu der neuen und höheren Stufe und Sphäre des Lebens, so ist weder dem Begriffe nach, noch in der Wirklichkeit, sofern sie dem Begriffe entspricht, weder das Furchtbare und Schmerzliche an sich vorhanden, noch die Furcht des Todes als nothwendig zu erweisen oder zu vertheidigen (d. Verf. S. 16. 77. 181 f. dagegen Burdach S. 611 ff). Ich deute aber an, daß nicht schlechthin die Wirklichkeit dem Begriffe entspricht. Denn ich scheide (nach Burdachs Ausdrücken S. 557 ff.) den nothwendigen, normalen, natürlichen Tod, wie er bisher bezeichnet worden, und den zufälligen, der nicht durch die einwohnende Tendenz des persönlichen Lebens erfolgt, nachdem die irdische Entwickelung vollendet ist, sondern durch gewaltsame und überwältigende Einwirkung von außen her. So wenig aber, wie die Tödtung

---

[70]) Schuberts Geschichte der Seele S. 666 f.

[71]) Vergl. Nitzsch System. S. 342 f. 346 f.

des Menschenlebens durch Menschenwillen, vermag ich das Unterliegen des persönlichen Lebens unter Naturpotenzen und die Annäherungen dieses Todes durch Krankheit nach der Idee des persönlichen Lebens als natürlich und gesetzmäßig zu begreifen. Der Verfasser hat diese Scheidung nicht vollzogen, sie ist S. 74 selbst verneint. Wenn aber der Verfasser mit Rücksicht auf das zuletzt genannte Verhältniß den aus der Analogie der niederen Lebensgebiete gezogenen Schluß bestreitet wegen der eigenthümlichen Dignität auch des Individuums in der menschlichen Gattung, und wenn ihm dieses Verhältniß ein reales Mißverhältniß und objectiv ein Uebel ist, an welchem leicht Alle Theil haben mögen, so sind wir einverstanden. Nur ist dies etwas ganz Anderes, als wenn überhaupt der leibliche Tod für widernatürlich und für ein Strafübel erklärt wird. Und ferner gehört dies Uebel zu denen, welche in dem Begriffe des Todes nicht enthalten sind, den die Schrift den Sold der Sünde nennet. Es wird aufgehoben in dem einen Sinne durch Christum, denn in der Kraft Christi wird es, ob auch erlitten, nicht zur Störung oder Hemmung des Lebens erlitten. Den Tod aber, von welchem wir redeten, hat er getödtet und vernichtet.

Von dem Tode, dem Solde der Sünden, und der Aufhebung desselben durch die Auferstehung Christi.

Zweyte Abtheilung.

Seit meine Arbeit über den Tod, den Sold der Sünden, im Druck erschienen ist, habe ich Zeit und Veranlassung gehabt die in derselben vorgetragene Ansicht einer wiederholten Prüfung und Revision zu unterwerfen; ich habe mich indeß nicht veranlaßt gefunden sie oder in ihr Etwas zurückzunehmen oder zu modificiren. Unter denjenigen Gelehrten, von welchen ein öffentliches Urtheil über meine Abhandlung ausgesprochen ist, hat Herr Dr. Stein in dem Literaturblatt zur allgemeinen Kirchenzeitung mit meinem Resultate in Betreff des leiblichen Todes, insofern ich dasselbe exegetisch abzuleiten versucht habe, nicht einverstanden zu seyn erklärt. Ich bedaure indeß, daß die beregte Aeußerung auch keinen anderen, als den Werth einer sol-

chen Erklärung für mich haben kann, und bekenne daneben, daß ich es nicht recht angemessen und schicklich finde in der Art, wie es dort geschehen ist, abzusprechen, ohne auch nur einen Versuch zur Motivirung des Urtheils zu machen. Außerdem ist anderweitig die von mir bestrittene Vorstellung verschiedentlich bald als exegetisches, bald auch als dogmatisches Resultat wieder vorgetragen worden, ohne daß ich von ihrer Richtigkeit mehr, als bisher, hätte überzeugt werden können. So z. B. bei Frommann, Johann. Lehrbegr. S. 299 ff. Beck, die christl. Lehrwissenschaft, Bd. 1, Abth. 1, S. 199 f. Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe, Abth. 1, S. 48 ff. In gewisser Hinsicht freylich befinde ich mich nicht im Streit gegen diese Darstellungen, insofern nämlich auch von mir anerkannt wird, daß in Folge der Sünde auch der Ausgang des irdischen Menschenlebens an und für sich betrachtet eine abnorme Bestimmtheit gewonnen hat. (Vgl. I. S. 131 f.: ich werde auf diese Art der Kürze wegen meine frühere Abhandlung citiren.) Allein zugleich bestehe ich fortwährend darauf, daß in den Begriff des Todes, den die Schrift als der Sünden Sold bezeichnet und beschreibt, und als die Summe des Uebels, von welchem Christus die Erlösung gebracht hat, daß in diesen Begriff das Bezeichnete gar nicht hinein gehört. Uebrigens hält sich Frommann ziemlich ganz auf exegetischem Standpunkte, sucht zuvörderst der Geneſis Cap. 2—3 die Vorstellung zu vindiciren, daß die ersten Menschen, wenn sie nicht gesündigt hätten, des leiblichen Todes wären überhoben gewesen, findet dieselbe dann in den apokryphischen Büchern des Sirach und der Weisheit, und nachdem, was das N. T. betrifft, anerkannt worden, daß sie bei den Synoptikern so wenig, als beym Johannes ausgesprochen ist, wird sie mit Entschiedenheit wiederum dem Paulus beygelegt. Ich habe indeß in dieser Darstellung Nichts gefunden, wogegen nicht meine Argumente in Kraft blieben, wie denn dieselbe in den Hauptsachen mit der von Krabbe gegebenen übereinkommt. Wenn daneben Frommann (S. 309) sich geneigt erklärt „den eigentlichen dogmatischen Kern der

Lehre Pauli" in dem von Schleiermacher, Neander u. a. geltend gemachten Gedanken wiederzufinden, daß der leibliche Tod nur von Seiten der Form des Todes, der Art, wie derselbe in das Bewußtseyn aufgenommen werde, ein Strafübel in Folge der Sünde in sich schließe, so ist dies doch in der That eine andere, als die Pauliniſche Lehre, wofern diese, wie Frommann behauptet, den leiblichen Tod selbst und an sich als eine Strafe der Sünden betrachtet. Auch ist jenes Zwiefache: „Form des Todes" und „Art, wie derselbe in das Bewußtsein aufgenommen wird" keineswegs Eines und dasselbe. Daß in der ersteren Hinsicht der Tod durch die Sünde eigenthümlich modificirt sey, würde Schleiermacher gar nicht zugeben: es wäre hiemit doch etwas Objectives gesetzt, das Andere aber ist an und für sich etwas lediglich Subjectives. Bei Neander freylich und nach ihm bey Klaiber ist Beydes so mit einander verknüpft, daß die Form, in welcher die Nothwendigkeit des Todes in das Bewußtseyn aufgenommen wird, durch die Form, welche der Tod an sich gewonnen hat, bedingt erscheint, und in der Exposition, die über diesen Gegenstand Klaiber giebt (S. 44), kommt auch dasjenige vor, wodurch nach meiner Darstellung der Tod die Sündenstrafe ist, daß er nämlich „der Anfangspunkt eines fortdauernden Zustands der Unseligkeit und der Beraubung des wahren Lebens durch die Sünde geworden." Wenn aber Klaiber dies als ein Zweytes neben das „manchfach Schreckhafte, Schmerzliche und Zerrüttende des Todes" stellt, das mit der Sünde zusammenhangt, so behaupte ich, daß durch die Aufnahme dieses zuletzt Genannten die Entwickelung des Begriffs, um den es sich hier handelt, verunreinigt ist. Außerdem kann ich es auch nicht richtig finden, daß in den Begriff dieses θάνατος auch jene Todesfurcht (Hebr. 2, 15) aufgenommen wird, sondern ich bin ganz mit Krabbe einverstanden, daß der θάνατος etwas ganz Objectives ist, und obgleich durch ihn allerdings eine eigenthümliche Bestimmtheit des Bewußtseyns begründet wird, keineswegs diese seinen Begriff constituirt. Auf der andern Seite wird von Frommann anerkannt, daß Paulus

1 Cor. 15, wie 2 Cor. 5, 1 dem menschlichen Leibe eine natürliche Vergänglichkeit und Verweslichkeit beylegt, und so kommt denn auch Frommann auf die ausgleichende Vorstellung, daß, wenn nicht die Sünde eingetreten, der irdische Leib ohne Dazwischenkunft des leiblichen Todes in ein höheres unvergängliches Leben würde erhoben seyn. Eben so auch Beck und Sartorius mit Beziehung auf 2 Cor. 5, 4. [1]) Ich bemerke dagegen nur, daß 1 Cor. 15 keinesweges bloß die allgemeine Möglichkeit der Auflösung, sondern die Wirklichkeit derselben, wie sie gegenwärtig von allen Adamskindern erfahren wird, auf eine ursprünglich natürliche Disposition zurückgeführt ist. Uebrigens glaube ich mich früher hinreichend darüber gerechtfertigt zu haben, daß ich in jener Ueberkleidung nicht die normale Gestalt von dem Ausgang des irdischen Lebens erkennen kann. (I. 95 ff. 130 f.) Werfen wir dann noch einen Blick auf die mehr dogmatischen Gründe, die von Beck und Sartorius aufgeführt werden, so wollen beyde aus dem Prädicate „sehr gut" argumentiren 1 Mos. 1, 31, als von welchem auch der menschliche Leib müsse befaßt seyn. Unstreitig ist dies vorauszusetzen; allein was heißt das anders, als daß ein Jedes seiner besondern Bestimmung entsprechend muß geschaffen seyn? ob nun aber dazu die Unverweslichkeit des Leibes erfordert werde, das ist eben streitig. Als Organ der göttlichen Ebenbildlichkeit, sagt Beck, müsse der Leib auch „von der innern Geistigkeit durchklärungsfähig gewesen seyn." Freylich wohl; aber es ist nicht nothwendig diese „Durchklärung" als eine substantielle und materielle vorzustellen, wie denn der sterbliche Leib des Christen gleichwohl als der Tempel des heiligen Geistes von der Geistigkeit durchklärt wird. Es ist ferner sehr

[1]) Auch von Olshausen ist diese Ansicht aufs Neue vorgetragen worden in der zweyten Ausgabe des Commentars zu den Corinther-Briefen, (vgl. S. 758 f.) ohne daß sie nach meinem Urtheil weiter begründet wäre. Ich vermag namentlich nicht einzusehen, mit welchem Rechte aus 1 Cor. 15, 42. 48. 49. gefolgert werden dürfte, daß Paulus V. 45 den gefallenen Adam im Sinne hatte.

richtig, was Beck sagt, daß an ein σῶμα τοῦ θανάτου in dem Urstande eben so wenig zu denken ist, als an ein σῶμα τῆς ἁμαρτίας, da der Tod mit der Sünde erst als ihr Sold eintritt: ob aber dieser θάνατος in dem physischen Tode besteht, ist ja eben wieder die Streitfrage, so daß auch dies Argument auf eine petitio principii hinausläuft. Eben so wenig ist gewonnen mit der Behauptung, daß „die Entkleidung im Tode für die Fortbildung ins vollkommene Leben nicht das der Natur des Leibes nothwendige Mittel sey." Denn ob eine andere Form der Fortbildung an sich denkbar sey, das kann hier ja gar nicht entscheiden. Dermalen ist die Entkleidung das nothwendige Mittel, und daß sie dies erst in Folge der Sünde geworden, kann man nur dann behaupten, wenn man voraussetzt, was eben erst zu beweisen stünde, daß die Leiblichkeit durch die Sünde substantiell alterirt worden. — Sartorius sagt: in das Friedensleben des sündlosen Menschen konnte auch der leibliche Tod mit seiner Seelenangst nicht verwüstend einbrechen: dagegen habe ich Nichts einzuwenden. Warum, wird ferner gefragt, sollte dieser Bau, von Gott erbaut, zerbrochen werden? Ich frage dagegen: warum nicht? wenn dies der Uebergang war und die Bedingung für das Einziehen in einen schönern Bau, von Gott erbaut, dessen der Mensch durch die liebende Einwohnung Gottes fähig geworden? — Den Schluß aus der allgemeinen Sterblichkeit der Thierwelt oder auch aus der Natur der Materie auf die Nothwendigkeit des gegenwärtigen Todes der Menschen erklärt Sartorius für eine Confundirung des Menschen mit dem Thiere und eine Verkennung jenes königlichen Priesterthums, durch welches er sich über die unvernünftigen Geschöpfe erhob. Inzwischen läßt sich das doch einmal nicht in Abrede stellen, daß ungeachtet jenes königlichen Priesterthums der äußerliche Mensch dem Gesetze der Materie und dem Gesetze, unter welchem die Thierwelt steht, in gewissem Maaße jedenfalls unterworfen ist. Warum er nun in dem Einen fraglichen Punkte exempt seyn sollte, läßt sich wenigstens von vorne herein nicht einsehen. Endlich

findet Sartorius in der Ansicht, die ich vertheidige, auch einen manichäisirenden Spiritualismus, der die Materie nur für ein Uebel halte, das eine Zeit lang zu tragen, dann aber abzustreifen sey. Der Vorwurf würde uns treffen, wenn uns einfiele den leiblichen Tod deshalb für nothwendig zu halten, weil er des materiellen Leibes uns entkleidete, und wenn wir ihn als den Uebergang in ein rein geistiges, leibloses Daseyn betrachteten. Oder wäre auch das ein manichäisirender Spiritualismus, wenn der Apostel sagt, daß Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben?

Es sey indeß solcher apologetischen Zuthat hiemit genug, und die gegebene Entwickelung möge übrigens sich selbst zu rechtfertigen suchen, wozu ihr, wie ich hoffe, auch die andere ihr correspondirende behülflich seyn wird, die ich gegenwärtig vornehme. Es ergab sich nämlich und bestätigte sich für die Bestimmung des in Frage stehenden Begriffes θάνατος der Kanon, daß jener Tod aus dem Leben Christi ausgeschlossen sey, durch Christum auch aus dem Leben der Glieder seines Leibes ausgeschlossen werde und in diesem Sinne für Christum und durch ihn die Aufhebung des Todes vollbracht worden. [2]) Demnach ist der Tod die Verderbniß des persönlichen Lebens, welche als der Widerspruch gegen die Idee und Bestimmung desselben sofort und unmittelbar durch die Herrschaft der Sünde angerichtet wird, mit dem Schluß des irdischen Daseyns aber dergestalt sich vollendet, daß dieser der Uebergang in die vollendete Verderbniß und Unseligkeit, und in diesem Sinn als die abschließende Negation des wahren Lebens der Tod ist, daher auch dieses abschließende Moment umschließend und repräsentirend das Ganze des Processes dem

---

2) Es leuchtet von selbst ein, wie bedeutend dieser Satz für die Lehre vom Tode Christi ist. Es ist indeß nicht meine Absicht dies vollständig weiter zu verfolgen.

Ganzen seinen Namen giebt. [3]) Fortan haben wir nachzuweisen, in welcher Weise und in welcher Ordnung der Tod in Christo aufgehoben ist, und welche Stellung in diesem Proceß insbesondere die Auferstehung Christi einnimmt. Insofern dies eine biblisch-theologische Untersuchung ist, sind es insbesondere Pauliniſche Darstellungen, an die sie sich anschließt, und sie dürfte von dieser Seite vielleicht beytragen einer Parthie des Pauliniſchen Lehrbegriffs zu ihrem Rechte zu verhelfen, die bisher in den verschiedenen Bearbeitungen desselben nicht gebührend anerkannt zu seyn scheint. Uebrigens aber meint sie keineswegs etwa nur einen Kreis eigenthümlich Pauliniſcher Vorstellungen auf exegetisch-historische Weise darzustellen, sondern ihr Inhalt ist in dem Wesen des Gegenstandes selbst an sich enthalten, und nur, daß gerade Paulus vor Andern ihn ausgesprochen hat, ist aus den besondern subjectiven und objectiven Bedingungen zu erklären, unter welchen seine Lehre sich gestaltete. [4]) Man könnte daher auch in der Art zu verfahren geneigt sein, daß man, absehend von den Aeußerungen des apostolischen Bewußtseyn den Lehrbegriff aus dem Gegenstande

---

[3]) Daß in dem Olshausenschen Commentar ungenau über meine Abhandlung referirt ist, kann ich nicht unbemerkt lassen, da jene Angabe jetzt einmal für immer dort ausgesprochen steht. Es heißt nämlich a. a. O., nach meiner Darstellung sey „nur die Art des Todes und des Hinabmüssens in den Hades Folge der Sünde". Daß hiemit das Wesentliche und Charakteristische meiner Darstellung keineswegs scharf und vollständig ausgedrückt ist, brauche ich nicht weiter auszuführen. Der Ausdruck „Art des Todes" ist an sich ziemlich unbestimmt. Den Bretschneiderschen Ausdruck „Hinabmüssen in den Hades" habe ich S. 85 f. meiner Abhandlung ausdrücklich abgelehnt, und da derselbe als Uebersetzung des θάνατος ein Hinabmüssen in den Ort der Unseligkeit bezeichnet, so kann von einer „Art des Hinabmüssens", als ob es dessen mehrere Arten gäbe, gar nicht die Rede seyn.

[4]) In dieser Hinsicht ist es gewiß richtig, daß Schleiermacher (Gesch. der christl. Kirche S. 74) der Pauliniſchen Lehre eine am meisten speculative Richtung beylegt, und nicht, wie sonst geschehen ist, der Johanneischen.

selbst entwickelte, das ist, aus dem Verhältnisse Christi zu der Gemeinde, wie es in dem christlichen Leben und Bewußtseyn gesetzt ist. Wäre indeß die biblisch-apostolische Lehre auch nur, wie wir es neuerdings gehört haben, die Veranlassung zur Erkenntniß des Gegenstandes, so scheint es doch ganz angemessen auf gegebene Veranlassung denselben darstellend die gegebene Veranlassung auch anzuerkennen, statt zu thun, als der es gar nicht empfangen hätte. Ich meine aber, daß das apostolische Wort auch eine andere Stellung noch, als die der Veranlassung, einnimmt, und um so mehr gedenke ich von ihm ausgehend und nach seiner Anleitung zu verfahren. Doch will ich hier nicht in principielle und methodologische Erörterungen mich verlieren, sondern alsbald zur Sache selbst kommen. Denn wie sehr auch solche Untersuchungen über die Wissenschaft vom Glauben in Ehren zu halten sind, ist es gleichfalls sehr rathsam die Sache selbst anzugreifen. Man wird wohl nicht durch solche Anweisungen, so wenig das Wissen wie das Glauben lernen, und es mögte im Gegentheil mitunter Gefahr seyn, daß es über den abstracten Vorfragen weder zum Glauben noch zum Wissen wirklich komme. Ich lasse also zwar Einleitendes vorausgehen, jedoch nicht formeller Art, sondern was sogleich die Sache selbst betrifft, daher ich es den

Ersten, einleitenden Theil

nenne. Es sollen nämlich zuvörderst diejenigen Punkte der apostolischen Lehre, durch welche unsere Aufgabe uns gestellt wird, und hiemit die Grundzüge und Umrisse der folgenden Darstellung bezeichnet werden, demnächst aber die Voraussetzungen, an welche sich diese, ohne daß sie hier vollständig erwiesen werden sollten, anlehnt.

I. Wir gehen von einer bekannten Thatsache aus, wenn wir sagen, daß im N. T. die Auferstehung der Todten mit der Auferstehung Christi in eine Verbindung gesetzt ist, kraft deren die erstere als eine nothwendige Nachbildung der letzteren sich darstellt. Es ist indeß in diesem Satze, wie wir ihn hier aufstellen, Etwas enthalten, was nicht eben allgemein anerkannt ist; dies wird in der Folge hervortreten. Betrachten wir näm-

lich die Auferstehung als einen Proceß, der Christum zugleich und die Christen umfaßt, so ist

1) das Bekannteste, was den Anfang und den Schluß dieses Processes betrifft, daß die zukünftige leibliche Auferstehung der Verstorbenen in Correspondenz gesetzt wird mit der Auferstehung Christi, und zwar wird jene abhängig gemacht von dieser, und der Glaube an jene von dem Glauben an diese. Als die classische Stelle für diese Lehre gilt mit Recht 1 Cor. 15. Daß Paulus in dieser Stelle das Factum der Auferstehung Christi als Fundament des Glaubens an die Auferstehung der Todten geltend macht, ist von jeher als unbezweifelt vorausgesetzt worden. Gegenwärtig aber werden wir durch die Schrift des Engländers Hennell, nachdem mit selbiger die deutsche Literatur bereichert worden, des Gegentheils belehrt und selbst ein deutsch theologischer Recensent hat bereits seine Zustimmung zu erkennen gegeben. [5]) „Der Verfasser zeigt einleuchtend, sagt der Referent, daß Paulus nicht aus unwidersprechlichen Zeugnissen argumentire, sondern aus einem von seinen Lesern anerkannten Lehrsatz, der Lehre von der Auferstehung der Todten," wozu denn 1 Cor. 15, 16 citirt wird. Nicht aus unwidersprechlichen Zeugnissen argumentirt der Apostel: die physische Möglichkeit des Widerspruchs ist freylich nicht ausgeschlossen, wenn Jemand einmal widersprechen will, und um jeden Preis sich des Pauliniſchen Zeugnisses für Christi Auferstehung entledigen. Nur unter dieser Bedingung kann man aber auch das Zeugniß in Zweifel ziehen, da es aus dem unmittelbaren Verkehr des Apostels mit den „Zeugen seiner Auferstehung" (Ap. Gesch. 1, 22) geschöpft ist; eine Berechtigung zum Widerspruch wird Niemand aufweisen können, und in diesem Sinne ist es, wenn irgend Etwas, unwidersprechlich, daß Christus nach seinem Sterben von den Jüngern gesehen ist. [6]) Es kommt hier indeß

---

[5]) Hennell Untersuchung über den Ursprung des Christenthums S. 138 ff., vgl. Allg. Hall. Lit. Ztg., No. 78, Mai 1840.

[6]) Ist also auch nicht zu bezweifeln, daß Paulus „durch Nachforschungen sich von der Wirklichkeit der Erscheinungen Jesu über-

zunächst nur darauf an, daß Paulus auf diesem Wege und aus solchen Zeugnissen das Factum der Auferstehung Christi hat beglaubigen wollen. Wie man dies bezweifeln kann, scheint unbegreiflich. Zu welchem Zwecke hätte er denn mit jener Reihe von Erscheinungen des Auferstandenen seine Rede eröffnet? Noch unbegreiflicher, wo möglich, ist das Andere, daß er für Christi Auferstehung aus der Lehre von der Auferstehung der Todten argumentirt haben soll. Dies also wäre ein von seinen Lesern anerkannter Lehrsatz gewesen? Er ist ja gerade derjenige, der in Corinth zweifelhaft geworden war und den der Apostel feststellen will — mittelst des constatirten Factums der Auferstehung Christi. Dies ist so klar, daß es lästig ist, es noch erst sagen zu müssen. „Wenn die Todten nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht auferstanden", sagt der Apostel. Dazu wäre nach Hennell und Schnitzer hinzuzudenken: nun aber erstehen die Todten, und folglich muß auch Christus auferstanden seyn. Dadurch aber wäre der Gedankengang des Apostels über quer durchschnitten. Daß Christus auferstanden ist, setzt er längst voraus und die weitere Schlußfolge zu dem obigen Satze lautet folgender Maaßen: nun aber ist Christus zugestandener Maaßen auferstanden, und folglich kann nicht geläugnet werden, daß die Todten auferstehen, d. h. vorläufig: es kann nicht gesagt werden, (V. 12. 13) daß es keine Auferstehung der Todten giebt. Was Hennell sonst noch beybringt, ist ebenfalls ganz unerheblich. Wenn Paulus nebenbey bemerkt — denn anders thut er es nicht, — daß die Auferstehung Christi, wie es bei Hennell heißt, der Schrift gemäß sey, so ist es in der That absurd, daraus schließen zu wollen, daß seine Ueberzeugung von der Auferstehung Christi nicht auf „unwidersprechlichen" Zeugnissen und Thatsachen ruhte. Mit demselben Rechte könnte man dasselbe in Beziehung auf den Tod Christi behaupten, nach

---

zeugt hatte." Wiefern freylich diesen wirklich erschienenen Erscheinungen eine objective Wirklichkeit entsprochen hat, ist jetzt eine andere Frage, die wir später berühren werden.

1 Cor. 15, 3. Zu Gunsten der Auferstehung Christi, sagt ferner Hennell, aus den unrichtigen Consequenzen ihrer Läugnung argumentiren (V. 14 ff.), anstatt sich auf dieselbe als unbestrittenes Factum berufen, heiße den schwächeren Beweisweg vorziehen. Als wenn Paulus einzig diesen Beweisweg einschlüge! Nachdem er aber von Anfang an aus unwidersprechlichen Zeugnissen das unbestreitbare Factum glaubt dargethan zu haben, warum sollte er nicht darnach auch an die Consequenzen erinnern, die sich aus der Läugnung desselben ergäben, nachdem er ohnehin in der Hauptsache, für den Glauben an die Auferstehung der Todten, bereits dieselbe apagogische Beweisart gewählt hatte? Endlich wird noch darauf eine große Wichtigkeit gelegt, daß Paulus V. 2, 11, 12 es hervorhebt, nach der Lehre der Kirche sey Christus auferstanden: dies soll ein Zeichen seyn, daß ihm die herrschende kirchliche Meinung die eigentliche Basis seines Glaubens war. Das wäre etwa triftig, wenn er sich nicht ausdrücklich auf die Erscheinungen des Auferstandenen berufen hätte. Weshalb er aber zugleich seine Leser erinnert, daß dies die apostolische Verkündigung sey und ihr eigener Glaube, ist ungemein leicht einzusehen: er will ihnen nämlich zum Bewußtseyn bringen, daß sie durch Abläugnung der Auferstehung der Todten in einen argen Widerspruch mit sich selbst gerathen, und daß sie consequenter Weise, weil auch unter ihnen die Auferstehung Christi als wahre Thatsache anerkannt ist, nicht umhin können die Auferstehung der Todten zu glauben.

Also die Auferstehung Christi ist Unterpfand und Beweisgrund für die zukünftige Auferstehung der Todten, sofern sie mit Christo in Lebensgemeinschaft stehen.[7]) Betrachten wir

---

[7]) Daß diese Lebensgemeinschaft mit Christo in den πάντες 1 Cor. 15, 22. 27. vorausgesetzt ist, fällt von selbst in die Augen. Daß aber der Apostel keinesweges diese Gesammtheit der Totalität aller Menschen hat gleich setzen wollen, ist auch jetzt noch meine völlige Ueberzeugung (vgl. 1. S. 103 ff. Anmerk. 51), ungeachtet die entgegengesetzte Ansicht

nun dem apostolischen Ausdrucke gemäß diese Auferstehung als die definitive Erhebung zu der ζωή, durch welche der θάνατος jenseits der Schranken des irdischen Lebens negirt und ausgeschlossen wird, so ist hiemit eine Aufhebung des Todes gesetzt, welche vor ihrer Verwirklichung für uns durch Christi Auferstehung begründet ist: wie und inwiefern? dies bildet eben für die gegenwärtige Untersuchung eine Aufgabe, und wir wollen im Vorwege den leitenden Grundgedanken derselben zu ermit-

---

von Olshausen wiederholt, und zuletzt namentlich von Kern vorgetragen ist, (vgl. Tüb. Zeitschr. 1840, 3, S. 38 f.) eine Abhandlung, die überhaupt, was diesen Punkt, die Apokatastasis, betrifft, der Widerlegung eben so wohl fähig als bedürftig seyn mögte. Abgesehen von der analogia scripturae müßten die Vertheidiger jener Ansicht zu V. 24—25 entweder zeigen, daß das Böse und Feindliche als Abstractum gemeint sey, (Kern: wenn alles dem göttlichen Reiche Feindliche überwunden seyn wird) oder, daß durch καταργεῖν und τιθέναι ὑπὸ τοὺς πόδας eine solche Ueberwindung bezeichnet werde, in welcher der Feind zum Freunde gemacht wird. (Olshausen.) Das Eine wird so wenig geleistet werden können, als das Andere. Auch darin beharre ich auf meiner früher geäußerten Ansicht (I. S. 102. Anmerk. 50.), daß V. 23—24 der Apostel keineswegs, an chiliastische Vorstellungen anknüpfend, eine zwiefache Auferstehung verkündigt. Ohne Zweifel würde dies auf eine klarere und bestimmtere Weise geschehen seyn, zumal in einem Schreiben an eine Hellenische Gemeinde. Der Ausdruck τέλος bedeutet ja doch nicht die Vollendung der Auferstehung, sondern nach bekanntem Sprachgebrauche den Schluß der laufenden Weltperiode: dieser, sagt Paulus, wird herbeigeführt seyn, nachdem diejenigen, welche Christi sind, auferweckt worden. Ueberhaupt ist die Vorstellung von einer zwiefachen Auferstehung nur allegorisirt in das N. T. aufgenommen worden, und dies auf zwiefache Weise: einmal so, daß die erste Auferstehung in der geistlichen Erweckung der Gläubigen besteht, die zweite in der allgemeinen Auferweckung derer, die in den Gräbern sind, Joh. 5, 21—29., und außerdem in der Art, daß die Erhebung der verstorbenen Gerechten zu derjenigen Seligkeit, die schon vor der allgemeinen Auferstehung der Todten und dem Weltgericht ihnen verliehen wird, als eine erste Auferstehung bezeichnet ist. Offenb. 20. vgl. Steudels Glaubensl. S. 433 f.

teln und festzuhalten suchen. Das Nächste ist, daß durch Christi Auferstehung die Auferstehung aus dem Tode für uns ideell begründet, d. h. durch sie unser Glaube an eine zukünftige Auferstehung begründet wird. In dieser Hinsicht ist von Einigen der Hauptnachdruck auf einen nur mittelbaren Zusammenhang zwischen jenem Factum und diesem Glauben gelegt worden: durch Christi Auferstehung, sagte man, ist seine persönliche und amtliche Würde bestätigt und beglaubigt; dadurch giebt sie uns die Versicherung, daß alle Verheißungen, die in dem Evangelium an seine Erscheinung geknüpft sind, und so denn auch die Verheißung einer Auferstehung zum ewigen Leben wahr und gültig ist. [8]) Seitdem ist nun sogar jene declarative Bedeutung der Auferstehung Christi im Ganzen in Zweifel gezogen worden. [9]) Indeß läßt sich so wenig bestreiten, daß ihr im N. T. eine solche beygelegt wird, als daß sie sich in der That auch unter diesen Gesichtspunkt bringen läßt. Man kann freylich nicht sagen, daß das Factum an und für sich ein Zeugniß der eigenthümlichen Würde Christi bildet, da nach der Schrift sowohl vor ihm Andere aus dem Tode erweckt sind, als seine Genossen ihm in der Auferstehung gleich seyn werden;

---

[8]) So namentlich Knapp in der Diss. de nexu resurrectionis Jesu Christi e mortuis et mortuorum futura. Scrr. var. arg. IX. vgl. Meyers Paul. Lehrb. S. 143 f. Die Dissertation von C. C. Tittmann de resurrectione mortuorum beneficio Christi (Opusc. theol. p. 469 seqq. stellt an die Spitze, daß Christus resurrectionem doctrina et exemplo testatus sit, führt aber hauptsächlich das aus, daß Christus durch seinen Tod uns die Auferstehung zum Leben erworben hat und durch seine Allmacht dieselbe vollziehen wird. Fast ganz so, wie Tittmann, auch Döderlein Inst. II. p. 416 seqq. (Ed. III.). Uebrigens ist in diesen Abhandlungen auch dasjenige berührt, was nach meiner Ueberzeugung allein die Hauptsache ist: es wird nur nicht in dieser Eigenschaft anerkannt, und auch nicht klar und vollständig entwickelt.

[9]) Schleiermacher, d. chr. Glaube II. S. 93 f. vgl. auch die Interpreten zu Röm. 1, 4.

aber setzen wir es in Relation einerseits zu seinem früheren Leben auf Erden und zu dem Zeugnisse, welches er über sich selbst abgelegt hatte, andererseits zu dem Tode des Missethäters, den die Welt ihn sterben ließ, so läßt es sich als eine factische Annullirung dieses Todesurtheils betrachten, als eine Erklärung Gottes, daß er mit Unrecht des Verbrechertodes schuldig erkannt, in der That derjenige sey, als welchen er sich angekündigt hatte. Diese Reflexion liegt offenbar den Stellen der Apostelgeschichte zum Grunde, die I. S. 45 angeführt sind, in diesem Sinne durfte Matth. 12, 39. f. Joh. 2, 18. ff. die Auferstehung als ein σημεῖον bezeichnet und Ap. Gesch. 17, 31 gesagt werden, daß Gott in ihr für Alle Christum beglaubigt hat. [10]) Demnach kann auch aus ihr in analoger Weise, wie aus allen Wundern, die an Christo und durch ihn vollbracht worden, eine Beglaubigung für das Zeugniß und die Verheißung des Evangeliums überhaupt, und mithin auch für die Verkündigung der Auferstehung zum Leben hergeleitet werden. So wie indeß überall die Wunder nicht den ersten und vornehmsten, geschweige den einzigen Glaubensgrund bilden, so ist ohne Zweifel für den Glauben an die Auferstehung der Todten in den erwähnten und ähnlichen Darstellungen diese declarative Bedeutung der Auferstehung des Herrn mit falscher Einseitigkeit hervorgekehrt worden. Was nämlich das N. T. betrifft, so erscheint es hier

---

[10]) Ob in den beiden Stellen der Evangelien diese Betrachtung Christo selbst oder nur dem Referenten angehört, mag hier unerörtert bleiben. — (Ueber die Weissagungen Christi von seiner Auferstehung vgl. noch die leider unvollendete **Diss. de momento resurrectionis Jesu Christi in institutione apostolica** von Krehl **Misen. 1830** § 2 seqq.) Das ὥρισε Ap. Gesch. 17, 31 wird erläutert durch 10, 42. — Die Stelle Röm. 1, 4. gehört nach meiner Ueberzeugung nicht hierher, wenn es gleich nach de Wette und Fritzsche lexicalisch möglich ist das ὁρισθέντος in dem Sinne von ἀποδειχθέντος, βεβαιωθέντος zu nehmen. Der Parallelismus fordert, daß das Wort gleich dem entgegengesetzten γενομένου Etwas bezeichnet, was objectiv mit Christo vorgegangen ist. Das Weitere später.

weder als die einzige, noch auch nur als die Hauptbestimmung dieser Thatsache, den anderweitigen Inhalt des Evangeliums zu bestätigen und zu beglaubigen, sondern sie bildet selbst so selbstständig und vollständig, wie irgend ein Anderes, ein wesentliches Element der evangelischen Verkündigung; zur Begründung des Glaubens an die Auferstehung der Todten aber wird sie in der oben beschriebenen Weise gerade nicht ein einziges Mal verwendet. Denn 1 Cor. 15, 14. 15. 17. ist ja nicht von diesem Glauben die Rede; auch beruht die κενότης des Glaubens, die sich aus der Abläugnung der Auferstehung Christi ergäbe, nicht darauf, daß er dann seiner Bestätigung ermangelte, sondern darauf, daß die apostolische Verkündigung dann als unwahr, sie als ein falsches Zeugniß erwiesen wäre, und 17. ist der Gedanke hinzugenommen, daß Christus, hätte es mit seinem schmachvollen Sterben sein Bewenden gehabt, nicht der Erlöser von der Sünde seyn könnte.[11]) Wo dagegen der Apostel den Glauben an die Auferstehung der Todten mit der Auferstehung Christi in Zusammenhang setzt, da ist dies ein viel mehr unmittelbarer, darauf beruhend, daß eben die Auferstehung selbst, die für uns ein Gegenstand der Hoffnung ist, an der Person Christi vollbracht worden; es ist, um es vorläufig so auszudrücken, das Exempel des auferstandenen Christus, aus welchem geschlossen wird, daß auch die Seinigen auferstehen.

Zum Beweise indeß, daß auch hiemit die Sache noch nicht ganz aufgehellt ist, mag eine Aeußerung von Grimm dienen,[12])

---

11) Weil nämlich der Apostel in der Auferstehung ein wesentliches Moment der Lebensentfaltung des Heilands erkennt, wie dies später wird dargestellt werden.

12) Grimm, de Joanneae Christologiae indole Paulinae comparata. Lips. 1832 p. 127: si de nexu quaerimus, qui inter hominum resurrectionem et eam, quae Christo contigerit, intercedat, apostolus argumentationem secutus videtur esse, quam nos quidem philosophantes nostram non fecerimus. Deum nempe mortuos non solum in vitam redire posse, ve-

in welcher die Argumentation des Apostels für unhaltbar erklärt wird wegen der Einzigkeit jenes Exempels. Zunächst wäre offenbar mit demselben Rechte auch schon der Schluß auf die Möglichkeit einer Auferstehung der Todten anzufechten. Denn betrachtet man die Auferstehung Christi rein als eine Prärogative des Sohnes Gottes und des Messias, so kann freilich aus ihr nicht geschlossen werden, daß auch die Andern der Auferstehung fähig sind, eben so wenig, wie man aus den Wundern Christi schließen darf, daß es allen Menschen möglich ist, Wunder zu thun. Inzwischen wird man dem Apostel wohl zutrauen dürfen, daß er die Unzulässigkeit solcher Schlußweise vollkommen so gut erkannt hätte, wie seine jetzigen Ausleger und Kritiker, und es scheint bei Weitem billiger, daß wir durch seine Argumentation uns zu der Voraussetzung und Erkenntniß leiten lassen, daß Christi Auferstehung eben kein so singuläres Ereigniß, einzig in seiner Art, ist. Unter dieser Voraussetzung ist Alles in der Ordnung, und daher dürfen wir dies als leitenden Gedanken festsetzen, um so mehr, da es keineswegs isolirt, sondern in Zusammenhang steht mit allgemeinen Lehrsätzen, die in dem christlich apostolischen Lehrbegriff von durchgreifender Bedeutung sind. Christus nämlich, der Sohn Gottes, ist zugleich ein wahrer Mensch, vollkommen gleich, wie wir, dergestalt, daß ohne alle Ausnahme kein Moment seiner Lebensentwickelung dem Gesetze der menschlichen Natur fremd, und nur die besondere Art und Form, in welcher es sich an ihm verwirklicht. ihm eigenthümlich ist. [13]) Dies angewandt auf die Auferstehung der Todten, wie sie dem Apostel in Frage steht, so ist sie im Wesentlichen ganz gleich zu denken der Auf-

---

rum etiam redituros esse, exemplo illo prorsus singulari probavisse.

[13]) Auf analoge Weise, als wie überhaupt die allgemeinen Bestimmungen der menschlichen Natur sich in dem Individuum auf individuelle Weise verwirklichen. Auch auf die Wunder, deren oben erwähnt ist, läßt dasselbe Gesetz sich ohne Schwierigkeit anwenden. Vgl. Joh. 14, 12. und Lücke zu der St.

erstehung Christi: was in dieser Hinsicht Christo eigenthümlich ist, reducirt sich auf den Unterschied der Auferstehung am dritten Tage und der Auferstehung am Ende der Tage. Demnach kann der Apostel vorläufig diesen Schluß machen, daß, so gewiß Christus auferstanden ist, die Auferstehung der Todten nicht kann für unmöglich gehalten werden; dies ist es, was Paulus V. 12—19 ausführt, nur in umgekehrter Ordnung durch indirecte Beweisführung. Aber er schließt ferner: so gewiß Christus auferstanden ist, eben so gewiß ist auch, daß die Auferstehung der Todten wirklich bevorsteht. Dieser Schluß, wie er V. 20—22 ausgesprochen ist, beruht auf der Voraussetzung, daß Christus zu der Gesammtheit, an deren Spitze er steht, in einem solchen Verhältnisse sich befindet, kraft dessen die Glieder der Gesammtheit in seiner ganzen Lebensentwickelung das Gesetz und die Bestimmung ihres Lebens verwirklicht schauen, und mithin versichert seyn sollen, in jedem Moment seiner Lebensentfaltung sey eine Bestimmung ihres Lebens dargestellt und vorgebildet. Es ist dies die urbildlich repräsentirende, stellvertretende Bedeutung des Lebens Christi, des zweyten Adams,[14]) und hieraus ergiebt sich endlich, was von

---

[14]) Baumgarten = Crusius hat (Bibl. Th. S. 363 ff.) auf die große Bedeutsamkeit hingewiesen, mit welcher diese Lehre in dem apostolischen Lehrbegriff auftritt, zugleich freylich in anderer Hinsicht sie nach meiner Ueberzeugung zu niedrig angeschlagen. Eben daselbst ist die Vernachlässigung dieser Lehre als πρῶτον ψεῦδος in Usteri's Paul. Lehrbegriff, der ersten Ausgabe, bezeichnet. In den späteren Ausgaben des Buches ist der bezeichnete Mangel keineswegs hinreichend gehoben, was sich unter Anderem auch in der Erörterung von 1 Cor. 15, 12—22. zeigt S. 362 ff. der 4ten Ausg. Das Wesentliche derselben scheint dieses zu seyn, daß Paulus die Auferstehung Christi sowohl, als die allgemeine Auferstehung auf das Entwickelungsgesetz der Gattung gründe: „Der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode beruhe auf dem Glauben an die Entwickelungsfähigkeit des geistigen übersinnlichen Keimes im Menschen und an die höhere Dignität der menschlichen Natur, die sich in Christo auf eine Weise offenbarte, mit welcher es in Widerspruch stünde, daß das menschliche Geschlecht dem Loose der Vergänglich-

wesentlicher Bedeutung ist, daß Christus in seiner Auferstehung nicht blos auf irgend eine Weise ideell für den Glauben, sondern zugleich realiter die Auferstehung der Todten, sofern sie auf die seinige bezogen wird, begründet hat. Dies ist unstreitig von dem Apostel V. 21—22 ausgesprochen und es ist hieraus klar, wie wenig es seinen Sinn trifft, wenn z. B. noch Usteri als das Wesentliche in dem Begriffe der ἀνάστασις die Fortdauer nach dem Tode setzt. Denn die Fortdauer nach dem Tode ist ganz unabhängig von Christo und seiner Auferstehung: die ζωοποίησις aber, welche nur denen, die seines Leibes Glieder sind, nach dem Vorbilde seiner Auferstehung verheißen ist, hat er als der Erstling factisch zuerst an das Licht gebracht; indem er in seiner Person durch seine Auferstehung den Tod überwunden hat, ist zugleich in dem Haupte für den gesammten Leib die Aufhebung des Todes vollbracht und in diesem Sinn ist sie in ihm und durch seine Auferstehung für die Seinigen zugleich begründet und verbürgt worden.

2) Zwischen der Auferstehung Christi und der zukünftigen Auferstehung der Verstorbenen als den beiden Endpunkten, welche auf die bisher bezeichnete Weise in Zusammenhang zu denken sind, liegt in der Mitte der Proceß geistig sittlicher Belebung, die Negation und Aufhebung des θάνατος, soweit derselbe diesseits der Schranken des irdischen Lebens sich verwirk-

---

keit unterworfen wäre, wie die übrigen Geschöpfe." — Allerdings bildet den Hintergrund der Rede des Apostels die Erkenntniß, daß nach dem Gesetze der Gattung sowohl Christus auferstehen mußte, als auch die Uebrigen auferstehen werden. Aber er leitet nicht aus diesem Gesetze die Ueberzeugung von Christi Auferstehung ab, sondern gerade umgekehrt, in der Auferstehung Christi hat sich urkundlich das Gesetz der Gattung offenbart, so daß es durch sie uns zum Bewußtseyn kommt in Beziehung auf die Andern. Als Grundfehler in der Anlage des Usterischen Buchs möchte ich übrigens das bezeichnen, daß es sogleich darauf ausgeht die Verwirklichung des Heils an den Einzelnen und an der Gemeinde darzustellen, während die Lehre von der Begründung desselben in der Person und dem Werke Christi gar nicht im Zusammenhange behandelt, sondern blos gelegentlich an verschiedenen Stellen berührt ist.

lichen würde. Dieser Proceß wird aber in der Schrift nicht nur als eine Auferweckung und Auferstehung bezeichnet, so daß er in dieser Eigenschaft als die gleichartige Vorbereitung der zukünftigen Auferstehung erscheint und beyde zusammen den beyden Momenten des θάνατος entsprechend die volle Aufhebung desselben darstellen, sondern er wird auch eben so, wie jene, der Auferstehung Christi parallel gestellt, und als Nachbildung derselben, als eine Gemeinschaft mit ihr bezeichnet, sowie das Absterben desjenigen Lebens, welches in anderm Sinn der Tod ist, als eine Gemeinschaft mit dem Tode Christi. Mit diesen Stellen, deren bekanntlich keine kleine Zahl ist, es genau zu nehmen, so daß für Hauptlehren des christlichen Lehrbegriffs ernstlich ein dogmatischer Gebrauch von ihnen gemacht wird, ist nicht gerade das Gewöhnliche. Denn sehr gewöhnlich [15]) hat man sich begnügt in solchen Stellen eine Vergleichung zu finden, die veranlaßt wäre durch eine zufällige Aehnlichkeit, wiefern sowohl Christi Sterben und Auferstehen als das geistliche Sterben und Auferstehen der Christen einen Austritt aus dem bisherigen und einen Eintritt in ein neues Leben darstellte. Daß aber hiemit der Sinn der Stellen erschöpft sey, ist schon deshalb nicht glaublich, weil ihrer so viele sind; denn es läßt sich in der That nicht absehen, weshalb der Apostel mit so besonderer Vorliebe unter diesem Bilde die sittliche Erneuerung der Gläubigen dargestellt und was er dadurch für seine Rede zu gewinnen geglaubt hätte. Auch geschieht durch diese Erklärung den Worten ihr Recht nicht: denn wer hätte es wohl ein συναποθανεῖν, συσταυρωθῆναι, συνταφῆναι, συνεγερθῆναι genannt, wenn er weiter Nichts sagen wollte, als daß der Eine, wie der Andere, obwohl in ganz anderm Sinn gestorben, begraben, auferstanden sey? Unstreitig liegt in solchen Stellen die Voraussetzung, daß Christi Tod und Auferstehung an sich eben dasjenige in sich schließen, was in Be-

15) Vgl. die Interpreten zu Röm. 6, 2 ff., welche Stelle als classisch für diesen Gegenstand betrachtet werden kann.

ziehung auf die Christen als eine nachbildende Theilnahme an jenen Vorgängen bezeichnet wird. Zur Bestätigung dient noch Folgendes: Paulus wendet diese Parallele keinesweges blos als Darstellungsmittel an zur Beschreibung der geistig sittlichen Wiedergeburt, sondern er macht durch sie einen Schluß auf dasjenige, was an den Christen vollbracht werden *soll* und *muß*. Wenn er nun schließt Röm. 6, 4—6: weil wir mit Christo gestorben sind, müssen wir auch nach seinem Vorbilde auferstehen, und Col. 3, 1: weil wir mit Christo auferstanden sind, müssen wir auch nach seinem Vorbilde uns zu dem Himmlischen erheben, so ist darin doch wohl mehr ausgedrückt, als blos die Erwartung, daß die Aehnlichkeit, die in dem einen Punkte Statt hat, sich auch über den andern ausdehnen und fortsetzen werde. Die Argumentation des Apostels führt uns vielmehr eines Theils wiederum auf jene urbildlich stellvertretende Bedeutung der Erscheinung Christi, und andern Theils auf die Voraussetzung, daß wirklich in Christi Tode, Auferstehung und Himmelfahrt jene geistlich sittlichen Vorgänge vorgebildet sind. Gewisser Maaßen ist dies von Usteri anerkannt worden; [16]) nur leitet ihn das Vorurtheil, daß der Tod Christi in dem apostolischen Lehrbegriff, wo er als Medium der Erlösung vorgestellt wird, überall die Bedeutung eines stellvertretenden Strafleidens zur Aufhebung der Sündenschuld habe, und ist es dann begreiflich, daß sich den betreffenden Stellen kein folgerichtiger Gedankenzusammenhang abgewinnen läßt. Denn freylich konnte nicht ohne beträchtliche Begriffsverwirrung gesagt werden, daß in Christi Tode unser Absterben für die Sünde vollbracht und dargestellt und der nothwendige Erfolg davon ein neues geistliches Leben sey nach dem Vorbilde seiner Auferstehung, wenn die Bedeutung des Todes Christi lediglich in der Auflösung seines leiblichen Lebens zum Behuf einer stellvertretenden Büßung der Sündenstrafe, und die Bedeutung seiner Auferstehung lediglich in der Erneuerung seines leiblichen

16) Paul. Lehrb. S. 174 ff., 208 ff., 224 ff.

Lebens bestände. Es ist aber auch hier zu erinnern, daß man schon nach allgemein hermeneutischen Regeln Bedenken tragen muß den Apostel, dem man zum Wenigsten Geist und Scharfsinn nicht absprechen kann, grober logischer Fehler zu bezüchtigen; und wenn nun wiederum Alles in der Ordnung ist, so wie nur ein anderer Begriff von dem Tode und der Auferstehung Christi zum Grunde gelegt wird, so ist eben dadurch die Richtigkeit dieses Verfahrens dargethan. Ich treffe hier in gewissem Betracht mit Neander und besonders mit Klaiber zusammen; [17]) eine vollständige systematische Durchführung dieses Lehrbegriffs indeß, wie ich sie hier versuchen will, ist meines Wissens noch nicht gegeben worden. Für diese legen wir nun aus dem eben Bemerkten Folgendes zum Grunde, daß Christus durch seinen Tod stellvertretend für die Menschheit die Aufhebung des geistlichen Todes, den Tod des Todes, vollbracht hat, und in seiner Auferstehung und in dem vollendeten Leben, welches in ihr vollendet ist, die volle Aufhebung des Todes, des diesseitigen und jenseitigen, darstellt, wonach denn der ganze

---

[17]) Neander's apostol. Zeit S. 374 ff. (2te Ausg. S. 562 ff.) Klaiber, von der Sünde und Erlösung S. 467 ff. Diese Klaiberʼsche Arbeit hat neben vielem Trefflichen hauptsächlich den Fehler, daß sie den kirchlichen Begriff der Stellvertretung Christi, indem sie eine bestimmte, die sogenannte kirchliche Form desselben bestreitet, im Grunde ganz verliert und aufgiebt. Christus erscheint hier als der Stellvertreter der Menschheit nur *für die Menschheit*, so daß er lediglich ihr die Aufhebung ihres Mißverhältnisses zu Gott als eine anzueignende darstellt und darbietet. Dagegen ist zu behaupten, daß nach göttlicher Ordnung und eben deshalb auch für das Bedürfniß der Menschheit eine **satisfactio vicaria** nothwendig ist, durch welche Christus als der Stellvertreter der Menschheit *vor Gott und für Gott* die subjective Versöhnung derselben erst möglich macht. Vgl. hierüber Neander S. 377 ff. (2te Ausg. S. 565 ff.) Wir sind mit Gott versöhnt worden, da wir noch Sünder und Feinde waren Röm. 5, 8. 10., und bevor uns die Versöhnung verkündigt und dargeboten wird, 2 Cor. 5, 18 ff., und der Begriff des Opfers ist bey Klaiber sehr verunreinigt. Worin nun aber die **satisfactio vicaria** bestehe, das ist eine andere Frage.

Proceß der Verwirklichung des wahren Lebens an den Gläubigen dieſſeits und jenſeits eine Nachbildung ſeiner Auferſtehung iſt. Hiemit ſind zugleich die Momente bezeichnet, in welchen ſich die Darſtellung fortbewegen muß: ſie hat zuerſt die Aufhebung des Todes in der Perſon Chriſti und insbeſondere in ſeiner Auferſtehung als die Begründung und Bürgſchaft für die Auferſtehung der Todten, und demnächſt die Aufhebung des Todes in den Genoſſen Chriſti als die Nachbildung und volle Verwirklichung ſeiner Auferſtehung zu entwickeln.

II. Indem wir nun den Zuſammenhang zwiſchen der Auferſtehung Chriſti und der Todten darzuſtellen unternehmen, rechnen wir es nicht zu unſerer Aufgabe dieſes Zwiefache, an ſich betrachtet, erſt darzuthun, ſondern dürfen es in ſeiner Realität hier vorausſetzen. Dieſe Bemerkung bezieht ſich auf den Anfangs- und den Endpunkt des Proceſſes, den wir vor Augen haben; denn während die Mitte in unmittelbar gegenwärtiger Erfahrung gegeben iſt, liegt von ihnen der eine für uns als hiſtoriſches Ereigniß in der Vergangenheit, der andere aber in der Zukunft, weshalb jeder von ihnen, die Auferſtehung Chriſti und die zukünftige Auferſtehung der Verſtorbenen, hat wiſſenſchaftlich in Frage geſtellt werden können. Die Erledigung dieſer Fragen bildet zwey beſondere Aufgaben, die wir von unſerer Unterſuchung ausſchließen. Dagegen dürfte es von Intereſſe ſeyn bey dieſer Gelegenheit den Zuſammenhang, in welchem ſie mit einander ſtehen, und um was es ſich auf beyden Seiten eigentlich handelt, zu bemerken. In dieſer Hinſicht iſt es, wie die vorliegende Betrachtung beſonders klar macht, auf der einen Seite, und man kann ſagen, im Weſentlichen derſelbe Vorgang, der beyde Male von der chriſtlichen Lehre ſtatuirt wird, ſo daß von dieſer Seite der Abläugnung des einen conſequenter Weiſe die der andern zum Grunde liegen oder nachfolgen muß; wenn aber dies Gemeinſame in ſeiner Realität anerkannt wäre und das unterſcheidend Eigenthümliche zur Frage ſtünde, ſo würde dieſer Streit auf allgemeinere und tiefer liegende Differenzen zurückgehen müſſen, weil die eigenthümliche

Form, in welcher an Christo und in welcher an den Christen nach dem Glauben derselben die Auferstehung erfolgt, auf die Oekonomie des Erlösungswerks und des allgemeinen Verhältnisses des Erlösers zu der Gemeinde, wie es durch denselben Glauben gesetzt ist, zurückzuführen und nur daraus zu begreifen wäre. Halten wir demnach die beyderseitigen Darstellungen gegen einander, so wird zuvörderst Christo und den verstorbenen Christen gemeinsam unter Voraussetzung der geschehenen wahren und völligen Auflösung eine Erneuerung des persönlichen Lebens in einer höhern Form der Einheit von Geistigkeit und Leiblichkeit beygelegt, also nicht nur die persönliche Fortdauer nach dem Tode, sondern ganz bestimmt auch die Fortdauer in einem leiblichen Organe. Daß in diesem Punkte die neuere Wissenschaft ziemlich einstimmig mit der apostolischen Lehre übereinkommt, ist bekannt, und die Vorstellung von einer abstract geistigen Unsterblichkeit kann im Ganzen als abgethan betrachtet werden. Für die Christen nun ist die Thatsache der Auferstehung Christi anstatt eines Beweises für ihre persönliche Fortdauer und Auferstehung. Freylich wird die Theologie sich wohl etwas weniger gleichgültig und spröde gegen die anderweitigen wissenschaftlichen Begründungen dieses Glaubens verhalten müssen, als wie Krabbe sich äußert (S. 326 ff.) denn insofern die Geschichtlichkeit der Auferstehung Christi, ehe auf sie der Glaube sich gründet, vorausgesetzt ist, hangt ohne Zweifel die Rechtfertigung derselben mit an der Frage, ob überhaupt eine Auferstehung aus dem Tode statuirt wird. Der Apostel konnte sich ohne Weiteres auf die Thatsache berufen, die dem Bewußtseyn der apostolischen Zeit unmittelbar gewiß war; gegenwärtig aber steht es etwas anders. Jedoch auch in der Schrift wird keineswegs die Hoffnung der Christen nur äußerlich auf jene äußere Thatsache gegründet, sondern ebensowohl an innere Thatsachen, Postulate des christlichen Bewußtseyns, auch an Naturanalogien angeknüpft, vgl. Röm. 8, 23. ff. 2 Cor. 1, 22. 5, 5. ff. Eph. 1, 13—14. 1 Cor. 13, 9—12. 15, 36. ff. Phil. 3, 10—14. 1 Joh. 3, 2.

Matth. 22, 31—32, Betrachtungen, die sich in der That von einer wissenschaftlichen Begründung der christlichen Hoffnung nur durch die Form unterscheiden. Wenn nun auf diese Art die verkündigte Thatsache der Auferstehung Christi für das Bewußtseyn des Subjects eine Beglaubigung gewinnt, deren sie allerdings bedarf, so giebt sie hinwiederum zu der subjectiven Begründung eine objective Bewährung, deren diese eben so sehr bedarf: von dieser Seite bleibt sie vollständig in Kraft als Argument für die Auferstehung der Todten. [18])

Gehen wir aber etwas mehr ins Einzelne, uns zu vergegenwärtigen, welche Vorstellung von der Auferstehungsgeschichte durch die apostolische Lehre vorausgesetzt wird, die uns hier beschäftigt, und welche Vorstellungen dieselbe ausschließt, so setzt sie voraus, daß Christus wirklich gestorben und daß er hernach leiblich lebend wieder erschienen ist: sie schließt mithin zweyerley Abweichungen aus, die auf anderm Wege Strauß deducirt hat. [19]) Von allen Seiten nämlich wird als thatsächlich anerkannt, daß die Jünger Christum, nachdem er als ein Todter begraben worden, wieder gesehen haben. [20]) Dagegen wird entweder bestritten, daß er wirklich gestorben war, bevor er in wirklicher, sinnlicher Realität ihnen wieder erschien, oder daß er wirklich in solcher Weise ihnen erschien, nachdem er wahrhaft gestorben war. Daß die erstere Annahme der apostolische Glaube ganz und gar ausschließt, ist so klar, wie möglich, wenn wir bedenken, daß die Auferstehung Christi der künftigen Wiederbelebung der Verstorbenen gleich gestellt wird. Es fällt daher auch von selbst in die Augen, mit welchem Rechte man sagen kann, daß auch so das Factum die Bedeutung behalte, die ihm für den christlichen Glauben beygelegt wird. Es mögten sich an dasselbe immerhin erbauliche Betrachtungen anknüpfen lassen über die providentielle Hülfe, die mit Christo und seinem Werke

---

18) Vgl. I. S. 6 ff.

19) L. J. II. S. 679 der 3ten Ausg.

20) Vgl. oben Anmerk. 6.

war; das Hervorgehen Christi aus dem Grabe könnte auch immerhin ein Symbol seyn, dem sich die Vorstellung von dem neuen Leben nach dem Tode anschlösse, welchen Grund dieselbe denn anderweitig haben mögte: ein Vorbild, ein Thatbeweis, ein Unterpfand für die Auferstehung der Todten wäre natürlich diese Auferstehung nicht, und das ist doch die Eigenschaft, in welcher der Auferstandene dem Glauben gegenwärtig ist.[21]) Inzwischen dürfte die bezeichnete Annahme in den höheren theologischen Kreisen ziemlich um ihren Credit gekommen seyn, und Strauß selbst, obwohl er sie noch sich offen halten will, hat dargethan, mit wie großer Unwahrscheinlichkeit sie, aus historischem Gesichtspunkte angesehen, behaftet ist und wie willkührliche Hypothesen sie mit sich führt. Wenn es dagegen auch nicht möglich ist mit historischen und physiologischen Argumenten den zwingenden Beweis, daß Christus nicht scheintodt war, zu führen, so kann der Glaube an Christum und sein Wort auch dessen leicht entrathen, und diese Sorglosigkeit ist eben so berechtigt, wie der Glaube selbst.

Was die andere Annahme betrifft, so wollen wir die eine Form, in welcher sie vorgetragen ist, daß nämlich statt des todt gebliebenen Christus ein anderer Mensch den Jüngern erschienen sey, lediglich erwähnt haben.[22]) Ohne Vergleich scheinbarer und bedeutender ist diejenige Auffassung, die das Wesentliche der Ansicht von Strauß und Weiße bildet, und von welcher Rosenkranz, der sich lebhaft für sie erklärt hat, die Hoffnung hegt, daß sie wenigstens nach einigen 1000 Jahren die allgemein herrschende seyn wird.[23]) Man denkt sich also, daß in

---

21) Vgl. Krabbe, S. 296 ff.

22) Vgl. Hennell, S. 159, aber auch Strauß II. S. 691.

23) Strauß, II. S. 687 ff. Weiße, evangel. Gesch. II. S. 339 ff. Rosenkranz, kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems, Vorr. S. XVIII f. Rosenkranz spricht hier für die Weißesche Entwickelung seinen Dank aus: eigentlich würde der Preis wohl Strauß gebühren, zumal da Rosenkranz, insoweit Strauß und Weiße auseinander gehen, allem Anschein nach vielmehr mit dem ersteren, als mit dem letzteren einverstanden ist.

einem Zustande gesteigerter Geisteserregung die Jünger und Freunde des Herrn auf visionäre Weise ihn schauten, nicht aber in objectiv sinnlicher Wirklichkeit, wobey denn natürlich die evangelischen Erzählungen von dem leer gefundenen Grabe, die Unterredungen des Auferstandenen mit seinen Freunden, die Proben, die er von der Realität seiner Leiblichkeit giebt, als mythische Dichtungen Preis gegeben werden. Insoweit sind Strauß und Weiße einverstanden; daneben aber besteht unter ihnen die wesentliche Differenz, daß Strauß den verstorbenen Christus ganz aus dem Spiele läßt, ihm keine Relation zu den Jüngern und keinen Antheil an den Erscheinungen, sondern den letzteren nur einen subjectiven Ursprung beylegt, den er psychologisch nachzuweisen und zu begreifen sucht, während Weiße (S. 432) die reale Gegenwart der Person des abgeschiedenen Heilands in diesen Erscheinungen, die reale Causalität dieser Persönlichkeit in ihnen anerkennt, und sie nur nicht für materielle, der äußeren Körperlichkeit angehörige, sondern für Erscheinungen von unkörperlicher, geistiger oder geisterhafter Natur, dem Gebiet des Geistes- und Seelenlebens angehörig, will genommen wissen. (S. 340. 370.) Ich kann mich nun schon deshalb nicht dieser Auffassung in keiner von beyden Gestalten anschließen, weil ich im Allgemeinen zu den kanonischen Evangelien ein besseres Vertrauen auch unter den neuesten kritischen Verhandlungen behalten habe, und in der Auferstehungsgeschichte so wie sonst, nach Abzug der dogmatischen Vorausnahmen, von denen die Entscheidung nicht abhängig gemacht werden kann, die angeregten Schwierigkeiten, Ungenauigkeiten, Unrichtigkeiten nicht so erheblich finden kann, daß ich deshalb an der apostolischen Herkunft und Glaubwürdigkeit der Urkunden verzweifeln müßte. Dagegen ist jene psychologisch-phänomenologische Ansicht (nach dem Ausdruck von Rosenkranz) nicht allein, abgesehen von der Auctorität der Evangelien, historisch unzureichend begründet, sondern es stehen ihr sonst auch Schwierigkeiten entgegen, die sie keineswegs zu überwinden vermag. Zuvörderst fragen wir: wurde schon von den Jüngern selbst und unter ihnen die ursprüngliche Gestalt

des Factums zu der Vorstellung umgebildet, daß der Verstorbene und Begrabene leiblich aus dem Grabe hervorgegangen? Strauß bejaht es S. 691—693, vielleicht nicht ganz consequent, da er zugleich aus 1 Cor. 15, 5. ff. schließen will, daß man sich in der apostolischen Zeit die früheren Erscheinungen Christi gleichartig derjenigen dachte, die Paulus hatte, diese aber doch in der Darstellung der Apostelgeschichte einen andern Character hat, als die anderen in der Relation der Evangelien. Weiße hingegen will die Frage verneinen, und behauptet, daß die Auferstehung Christi in der Predigt der Apostel nicht das Hervorgehen seines Leibes aus dem Grabe bedeute, sondern die Erhebung seiner Seele aus dem Hades, der die Seelen der abgeschiedenen Sterblichen aufnimmt, in den Himmel und an die Rechte Gottes. (S. 379 ff.) Ohne Zweifel ist nun das Letztere wesentlich in dem Begriff der Auferstehung, sofern der Hades nach alttestamentlichem Sprachgebrauch den gemeinsamen Zustand aller Verstorbenen bedeutet; (vgl. oben I. S. 43 f. 85 f.) es ist ferner richtig und von Weiße hinreichend nachgewiesen, [24]) daß das N. T. häufig dem irdischen Leben und Sterben Christi einfach seinen Hingang zum Vater, seine Erhöhung und Verherrlichung entgegensetzt. Durch dies Beydes aber wird ja gar nicht die andere Vorstellung ausgeschlossen, daß er, indem seine Seele aus dem Hades emporgehoben wurde, zugleich leiblich aus dem Grabe hervorging, und diese leibliche Auferstehung eben die Form war, in welcher er zum Vater in die Herrlichkeit überging. Was insonderheit das Letztere betrifft, so ist es vollkommen begreiflich, daß in Fällen, wo blos der status, in welchen der Gekreuzigte überging, bezeichnet werden sollte, auch blos dies Resultat hervorgehoben, und das Uebergangsmoment der Auferstehung nicht erwähnt wurde. Ein

---

[24]) Wiewohl nicht von Weiße zuerst bemerkt worden. vgl. z. B. Neander apostol. Zeit, S. 374 f. (2te Ausg. S. 562 ff.) und in der kirchlich dogmatischen Lehre von den Ständen Christi ist ja dieselbe Anschauung ausgedrückt.

Anderes wäre es freylich, wenn man sich dieselbe als eine augenblickliche, auf kurze Zeit geschehene Wiederbelebung des im Grabe verwesenden Leibes dächte. (Weiße S. 373.) Aber gegen wen streitet denn Weiße? Die (von ihm so genannte) supranaturalistische Ansicht zweifelt natürlich gar nicht, daß Christus, um es recht deutlich zu sagen, den Leib, in welchem er auferstand, auch behalten hat. Eben so wenig aber ist ihr zweifelhaft, daß nach apostolischer Lehre dem Auferstandenen eine pneumatische, himmlische, verklärte Leiblichkeit beyzulegen ist; man denkt sich also einen Uebergang der irdischen Leiblichkeit in die δόξα, und nur darüber kann Streit seyn, ob dieser schlechthin in das Moment der Auferstehung zu setzen ist, oder in das Moment des Abscheidens Christi von der Erde,[25]) oder ob er als ein successiver zu denken ist, anhebend mit der Auferstehung, und sich vollendend bis zu dem Hingange Christi, von welchen drey Ansichten die dritte am meisten den Neutestamentlichen Andeutungen entsprechen dürfte.[26]) Bis dahin

---

[25]) Ich begreife nicht, wie Strauß S. 673 zum Beweise, daß diese Vorstellung nicht die der Evangelisten sey, sich darauf berufen kann, daß sie von einem materiellen Ueberrest Nichts melden, der von dem zum Himmel sich erhebenden Jesus übrig geblieben. Er hat hier, wie in vielen andern Fällen, nicht die in Frage stehende Ansicht, sondern blos eine unvollkommene Form, in welcher sie vorgetragen ist, widerlegt. Wenn man sich denkt, daß der irdische Leib in einen himmlischen verwandelt ist, so kann von einem irdischen **Residuum** verständiger Weise nicht die Rede seyn.

[26]) Dies namentlich in sofern, als die Christophanien in der Auferstehungsgeschichte einerseits, wie nicht zu läugnen ist, den Charakter von momentanen, übernatürlichen Erscheinungen an sich tragen, andererseits aber doch den Auferstandenen in derjenigen Qualität darstellen, in welcher er vor dem Tode mit den Seinen in Gemeinschaft stand, bis er endlich, wie alle Evangelisten wenigstens voraussetzen, ganz aus dem irdischen Leben in die höhere Welt entrückt wird. Aus Joh. 20, 17. geht, abgesehen von dem schwierigen μή μου ἅπτου, jedenfalls hervor, daß der Evangelist die Auferstehung und den Hingang zum Vater nicht als schlechthin Eins denkt, und es ist auch ganz unberechtigt, wenn Weiße (S. 395) das Präsens

also ist gar kein Anlaß zu bezweifeln, daß die Apostel glaubten, Christus sey leiblich aus dem Grabe hervorgegangen. Nehmen wir dann die Stelle 1 Cor. 15, 4 ff. mit Strauß und Weiße als das Hauptzeugniß über die Vorstellung der apostolischen

---

ἀναβαίνω dahin deutet, daß Christus jetzt unmittelbar zum Vater gehe. vgl. 7, 33. 8, 14. 21. 22. 13, 3. 14, 4. 5. 16, 5. 10. 16. 17. Olshausen fand bekanntlich in jenen dunklen Worten die Vorstellung von einer allmäligen Verklärung des Leibes Christi: schon wegen des Caussalsatzes ist diese Erklärung unzulässig, da ja die ganz unpassende Vorstellung entstände, daß nach dem Hingange zum Vater der Leib Christi das Berühren vertragen werde. Eben so gewiß aber ist die Weißesche Erklärung unrichtig, wie auch Strauß (S. 672) anerkennt: Jesus sey auf dem Wege aus dem Hades nach dem Himmel der Maria begegnet, und habe ihr seine Wiederbekleidung mit dem verklärten Körper als bevorstehend, seinen gegenwärtigen Zustand als einen körperlosen bezeichnet. Das Verbot „rühre mich nicht an" setzt ja gerade umgekehrt voraus, daß Etwas da ist, was man berühren könne. Ohnehin wäre doch (was auch gegen Olshausen gilt) die nächstliegende Vorstellung diese, daß mit dem Fortschritt der Verklärung die Betastbarkeit nicht zunähme, sondern abnähme. Krabbe (S. 319 ff.) nimmt nach Chrysostomus die Worte als Abweisung einer zu großen Vertraulichkeit: aber wie Vieles muß man dann suppliren, um das folgende γάρ zu begreifen! Mir scheint noch immer die Erklärung die beste zu seyn, nach welcher die Worte voraussetzen, daß Maria sich durch Betasten von der Wirklichkeit der leiblichen Gegenwart des Herrn zu überzeugen sucht. Was man gewöhnlich dagegen anführt, daß Christus hernach die Jünger selbst auffordert ihn zu betasten, ist nicht erheblich: wir haben hier nur einen von den vielen Fällen, wo der Wortsinn nicht genau mit demjenigen coincidirt, auf den es eigentlich abgesehen ist. Christus will eigentlich sagen: zweifle nicht, daß ich wirklich leiblich gegenwärtig bin. Daß übrigens die Vorstellung von einer Verklärung des Leibes etwas Dunkles behält und etwas Unbegreifliches, sofern zum Begreifen auch eine Anschauung von dem Hergange gehört, ist ganz natürlich und kann eben deshalb für die Kritik keinen Grund abgeben, gleich verneinend zuzufahren. Daß es an Analogien in andern beglaubigten Thatsachen fehlt, wie Weiße sie zu fordern pflegt, darf uns ebenfalls nicht sehr beunruhigen, da ex hyp. die Thatsache einzig in ihrer Art ist. Weiße meint die Auferstehungsgeschichte, wie er sie faßt, durch die anderweitigen

Zeit, so ist ganz gewiß von Beyden viel zu viel aus dem Umstande gemacht und geschlossen worden, daß Paulus hier die ihm selbst gewordene Christophanie den früheren zur Seite stellt. Zunächst hat Paulus unstreitig die erstere für eine, wenn gleich visionäre, doch wirklich leibliche Erscheinung und Gegenwart des leiblich verklärten Christus genommen und in sofern für gleichartig der letzteren. Wenn man nun aber auf einer absoluten Gleichheit besteht, so daß Paulus die sämmtlichen früheren Erscheinungen gleich der letztern als visionäre Kundgebungen des schon erhöhten Christus betrachtet hätte, so heißt das die Worte ungebührlich pressen. Gerade beym Paulus ist es sehr gewöhnlich, daß er in Nebengedanken oder Digressionen, wenn man es so nennen will, sich erweiternd auch Solches in seine Reflexion aufnimmt, was durch den nächsten Zweck der Rede nicht erfordert und an die Hand gegeben wird. [27]) Daß nun aber in dem vorliegenden Falle der Apostel, weil er einmal die Erscheinungen des Auferstandenen aufzählt, auch des von ihm selbst Erfahrenen gedenkt, ungeachtet er es nicht vollkommen gleichartig dem zuvor Erwähnten dachte, ist um so weniger unwahrscheinlich, da es speciell und hinreichend motivirt ist in seinem Bestreben seinen Gegnern gegenüber sich den Corinthern als einen wahren Apostel, der den Herrn gesehen hat, (vgl. 1 Cor. 9, 1.) zu beglaubigen. [28]) Endlich wird diese Annahme nothwendig durch folgende Erwägung. Paulus will die Thatsache constatiren, V. 4, daß Christus, nachdem er begraben war, am dritten Tage auferstanden, aus dem Grabe auferstanden ist: hier haben wir eben die Vorstellung, die Weiße dem Apostel absprechen will. Meint nun Weiße, derselbe Apostel, den er S. 368 von dem Vorwurfe einer Be-

---

Geschichten von Geistererscheinungen zu beglaubigen: es ist aber doch etwas viel verlangt, daß uns diese in Hinsicht auf ihre objective Realität gewisser seyn sollen, als jene. Vgl. übrigens Nitzsch an Weiße, in Fichtes Zeitschr. für Ph. 1840. Heft 1.

27) Vgl. z. B. in dem ersten Corintherbriefe 5, 9—11. 7, 17—22.

28) Vgl. die Baursche Abh. über die Christusparthey in Corinth.

griffsverwirrung zu reinigen beflissen ist, habe das übersehen können, daß jene Erscheinung auf dem Wege nach Damascus als ein Zeugniß zur Constatirung obiger Thatsache nicht brauchbar wäre? Dazu kommt, worauf wir hier insbesondere Veranlassung haben aufmerksam zu machen, daß Paulus hernach die Auferstehung Christi als beglaubigendes Exempel geltend macht gerade für die leibliche Herstellung und Verklärung seiner Brüder nach der Auflösung, die ihrem leiblichen Leben im Tode bevorsteht. Vgl. besond. V. 35 ff. 37. 42—49. Er wird sie also doch auch als eine leibliche, und zwar als eine Herstellung des begrabenen Leibes vorgestellt haben, wie denn dies gleich V. 4 unverkennbar angedeutet ist. [29])

Wir setzen also voraus, daß schon unter den Aposteln die Vorstellung herrschend war, Christus sey leiblich am dritten Tage aus dem Grabe hervorgegangen. Wie sich nun aber diese Vorstellung ohne entsprechende unzweydeutige Erfahrungen hätte bey ihnen ausbilden und festsetzen können, hat keinesweges Strauß (S. 691 ff.) begreiflich gemacht. Daß sich für die Annahme visionärer Erscheinungen, die von einer ganzen Anzahl, selbst von mehreren Hunderten von Menschen auf Ein Mal wahrgenommen worden, schwerlich eine Analogie wird beybringen lassen, daran soll blos erinnert werden. Demnächst ist vorläufig schon das nicht einzusehen, wie sich ohne Erfahrungen der bezeichneten Art überhaupt die Ueberzeugung bey den Jüngern hätte befestigen und bis zur Begeisterung der Vision hätte steigern können, daß in der That der Gekreuzigte als der

[29]) Bey Weiße scheint in Betreff der Leiblichkeit des Auferstandenen einige Unklarheit obzuwalten. Er besteht mit besonderem Nachdruck darauf, daß dieselbe nach Analogie des Leibes der Auferstehung, den der Apostel den Christen verheißt, als eine pneumatische zu denken sey. Angenommen einmal, daß Paulus diese Verklärung des Leibes Christi schlechthin in das Moment der Auferstehung setzte: meint denn Weiße, daß Paulus erwartete, die Verstorbenen würden auf unkörperliche, geistige oder geisterhafte Weise wiedererscheinen? (ἔρχεσθαι, 1 Cor. 15, 35.) und darin werde die Auferstehung der Todten bestehen? und kann bey dieser Vorstellung überhaupt noch von einem σῶμα die Rede seyn?

verherrlichte Messias ihnen gegenwärtig wäre. Will man sich denken, wie Strauß, daß sie ganz von selbst, mit Hülfe Alttestamentlicher Weissagungen und Vorbilder, aus welchen zugestandener Maaßen damals insgemein die Vorstellung von einem sterbenden Messias nicht geschöpft wurde, sich zu solchem Glauben erhoben, so muß man willkührlich das ganze Bild, welches die Evangelien von ihrem damaligen Seelenzustande geben, für unwahr erklären. Bey Weiße aber, der allerdings einen übernatürlichen Grund dieses Glaubens supponirt, ist es die Schwäche seiner Ansicht, daß sie nicht nachweisen kann, welche Gewähr denn die Jünger hatten (von der spätern Christenheit nicht zu reden), daß die Christophanien wirklich das waren, wofür Weiße sie nimmt, und nicht blos das, wofür Strauß, blos subjective Täuschungen, Erzeugnisse des Wunsches und der Sehnsucht, oder auch gespenstisch dämonische Erscheinungen. Dieses Bedenken wird selbst, nachdem schon über das Leerseyn des Grabes kein Zweifel mehr ist, in der Erzählung vom Thomas, Joh. 20, 24 ff. [30]) vorausgesetzt und

30) Daß in dieser Erzählung dem Thomas ein Zweifel an der Realität der Erscheinung beygelegt wird, dient nach Weiße (S. 388) zum Zeugniß, daß wirklich Grund zu solchem Zweifel vorhanden war. Das kann man wahrscheinlich finden, wenn man schon voraussetzt, daß die Erzählung erdichtet ist. Für diese Annahme bringt aber Weiße keinen andern Grund bey, als daß unmöglich Thomas nach den Erzählungen der Jünger noch in Zweifel hätte seyn können! — Wie, wenn er nun ungefähr dieselbe Vorstellung von der Sache gefaßt hätte, die Strauß und Weiße haben? Das kann doch nicht so undenkbar gefunden werden. — Und die andern Jünger im Augenblick der Erscheinung selbst Luc. 24, 37, wenn sie meinten, daß es ein πνεῦμα wäre, so dachten sie natürlich, daß dasselbe eine bis zur Täuschung genaue Copie des wirklichen Christus seyn würde. So könnte also trotz dem Augenschein für jene Vorstellung Raum bleiben. — Zur Erklärung des Glaubens der Jünger wird sich Weiße auf die Verheißungen des Herrn von seiner auch nach dem Tode fortdauernden persönlichen Wirksamkeit berufen. Aber eines Theils sind diese den Angriffen der Kritik eben so sehr und mit demselben Rechte blos gestellt, wie die Auferstehungsgeschichte, und andern Theils wären sie von den Jüngern ohne das entsprechende Factum entweder vergessen oder für eine Selbsttäuschung Christi gehalten worden.

gehoben, und es konnte ihnen doch in der That nicht so fern liegen, man müßte sie denn in einer Exaltation sich denken, die fast Besinnungslosigkeit wäre, wozu man so wenig eine Berechtigung hat, als man diesen Zustand selbst würde begreiflich machen können. Gesetzt aber, sie hätten auf visionäre Art den Glauben gewonnen, daß der Gekreuzigte bey Gott verherrlicht und ihnen gegenwärtig sey, so wäre es doch noch ein großer Schritt bis dahin, daß sie glaubten und verkündigten, er sey am dritten Tage leiblich aus dem Grabe erstanden. Wir lassen es gelten, das sie voraussetzten (Strauß S. 651 f.), wenn der gekreuzigte Messias wahrhaft in die höchste Form des seligen Lebens eingegangen wäre, so dürfe er seinen Leib nicht im Grabe gelassen haben. Daraus schließt nun Strauß, daß sie ohne Weiteres annahmen, er sey in der That auch leiblich aus dem Grabe hervorgegangen, wir aber schließen vielmehr, wenn sie nicht durch den Augenschein wären überzeugt worden, daß er das Grab verlassen hätte, so würden sie den Glauben, daß er als der Messias in die Herrlichkeit eingegangen, aufgegeben haben. Es ist eben so wenig zugegeben, daß sie um diese Ueberzeugung so unbekümmert, als daß sie außer Stande gewesen wären über die Sache ins Reine zu kommen. In dieser Hinsicht betrachten die Kritiker als eine nothwendige Stütze ihrer Ansicht die Voraussetzung, daß die Jünger alsbald nach dem Tode des Herrn Jerusalem verließen und in Galiläa die Erscheinungen hatten, wo „kein im Grabe nachzuweisender Leichnam die kühnen Voraussetzungen widerlegte.“ Allein diese Meinung selbst ist dem dritten und vierten Evangelisten gegenüber keinesweges hinreichend gerechtfertigt. An und für sich ist es wirklich keine so unwahrscheinliche Annahme, daß der Herr entfernt von Jerusalem in Galiläa mit den Jüngern die letzte Zusammenkunft zu halten gedachte und darauf sie anwies, dessen ungeachtet aber zuvor noch in Jerusalem sich ihnen kund gab, um jeden Zweifel an seiner Auferstehung zu heben. Daß dies nicht überflüssig war, dafür können die Zweifel der heutigen Kritik wohl Zeugniß ablegen, und wenn Strauß meint (S. 645),

daß das Zeugniß der beyden Emmauntischen Jünger wenigstens den Erfolg würde gehabt haben die Jünger mit glimmenden Funken des Glaubens und der Hoffnung nach Galiläa zu führen, so ist dies schwerlich eine psychologisch richtige Voraussetzung; es war im Gegentheil das Naturgemäße, daß auch die andern erst mit eigenen Augen sehen wollten, und daß sie an demselben Orte, wo das Factum geschehen seyn sollte, auch die volle Gewißheit von dem Factum zu erlangen gedachten. Warum aber kein Evangelist dies Alles auseinandersetzt, ist nicht so schwer zu sagen: im Ganzen waren die Ortsangaben zu den Erscheinungen des Auferstandenen kein Gegenstand von großer Wichtigkeit, und überdies hat ja kein Evangelist den ganzen Verlauf der Sache und die beyden Classen von Christophanien vollständig dargestellt. [31]) Allein eben dies Verhältniß der Relationen bietet die andere Handhabe für die Angriffe der Kritik, sofern sie sich gegenseitig ausschließen sollen. Vom Lucas nun darf man allerdings sagen, daß er von keinen andern als Jerusalemitischen Zusammenkünften gewußt hat; dies kann indeß gegen den Matthäus (und Marcus) Nichts beweisen, da es gar keine Schwierigkeit hat vorauszusetzen, daß Lucas eine unrichtige Vorstellung von diesen Dingen sich gebildet hatte. Es handelt sich also eigentlich nur um das Verhältniß des Matthäus und Johannes. Hier ist vor Allem die verschiedene Tendenz der beyden Relationen in Betracht zu ziehen. Matthäus will, nachdem er das Factum der Auferstehung, und, wie sich die erste Kunde von demselben verbreitete, erzählt hat, zum Schlusse seines ganzen Werkes die letzte Zusammenkunft des Herrn mit den Jüngern, seine letzten Anweisungen und Verheißungen mittheilen, nur diese hat er von Anfang an im Auge, und nur sie erzählt er nach der Auferstehung. Johannes dagegen hat einen solchen Schluß, einen Abschied des

---

[31]) Selbst wenn das 21ste Capitel des 4ten Evangeliums einen ursprünglichen Bestandtheil desselben bildete, was ich indeß nicht annehme.

Herrn von den Jüngern gar nicht; seine letzten Erzählungen gehören noch zu der Auferstehungsgeschichte und haben zugleich den Zweck das Factum der Auferstehung zu constatiren. Auf diese Art ist es begreiflich, wenn der Eine nur die Eine Galiläische Zusammenkunft, der Andere nur Jerusalemitische mittheilt, und man hat kein Recht, zu sagen, daß der Eine nur von jener, der Andere nur von diesen gewußt hat. Denn daß Matthäus voraussetzt, die Galiläische Erscheinung sey überhaupt die erste, ist nicht zuzugeben, und wir brauchen nicht einmal die allerdings mögliche Annahme zu Hülfe zu nehmen, daß in der Griechischen Bearbeitung die Sache eine etwas veränderte Gestalt gewonnen. — Wir haben also bis weiter noch guten Grund, zu behaupten, daß noch in Jerusalem selbst nach seinem Tode der Herr von den Jüngern gesehen worden, und da ist es doch, wie Strauß selbst zugesteht, nicht denkbar, daß sie aus bloßer Voraussetzung die Ueberzeugung von seinem leiblichen Hervorgehen aus dem Grabe gefaßt hätten. Lassen wir aber einmal die eben bestrittene Ansicht gelten, so haben wir mindestens eben so viel Recht, es unglaublich, als Strauß (S. 692), es natürlich zu finden, daß sie ohne Weiteres sich in solcher Voraussetzung festsetzten. Angenommen aber auch dieses, so ist es zwar leicht gesagt, aber schwer bewiesen (Strauß S. 693), daß es nach ihrem Wiederauftreten in Jerusalem nicht mehr möglich war, von der Grundlosigkeit ihrer Behauptung sich selbst zu überführen oder durch Andere überführt zu werden. Strauß behält sich freylich eine beliebige Verlängerung ihres Galiläischen Aufenthaltes vor, aber in dem Maaße kann er unmöglich verlängert werden, daß eine Nachforschung nicht mehr möglich war. Und gesetzt, sie selbst hätten sich deren überheben mögen, ist es irgend glaublich, daß ihre Feinde es ihnen hätten hingehen lassen, wenn sie ohne Berechtigung die Auferstehung des Herrn aus dem Grabe verkündigten? Dagegen aber haben wir in jener Sage Matth. 28, 13—15 den schlagenden Beweis, daß die Feinde das Factum des leeren Grabes nicht in Zweifel zu ziehen wußten.

Außerdem wird durch 1 Cor. 15, 4 erwiesen, daß schon unter den Aposteln die Auferstehung des Herrn bestimmt auf den dritten Tag gesetzt wurde. Was Strauß (S. 694) zur Erklärung dieser Vorstellung beybringt, wird Niemand ausreichend finden, sofern die Meinung ist, daß schon die Jünger selbst ohne historischen Grund sie gefaßt haben. [32]) Und so werden wir im Allgemeinen sagen dürfen: die bestimmte Art, in welcher die Apostel dem Paulinischen Zeugniß zufolge die Auferstehung Christi als geschehen vorausgesetzt haben, ist nicht begreiflich ohne die Voraussetzung, daß dieselbe wirklich in ent-

---

[32]) Hätten die Jünger aus sich selbst durch einen Rückschluß aus den Erscheinungen Christi die Ueberzeugung gewonnen, daß er aus dem Grabe auferstanden sey, so hätte sicher die Frage, an welchem Tage dies geschehen, viel zu wenig Interesse für sie gehabt, als daß sie sich noch damit bemüht haben sollten nach Gutdünken und Hypothesen den dritten Tag festzusetzen; es ist freylich überall nicht wahrscheinlich zu machen, daß sie auf diesem Wege eine Zeitbestimmung gesucht haben sollten. — Die Vorstellung, daß Christus im Grabe eine Sabbathsruhe gehalten, müßte doch irgendwo im N. T. ausgesprochen seyn, wenn sie für die Apostel selbst die Grundlage einer so gangbaren Zeitbestimmung bildete. Dasselbe ist in Betreff der Stelle Hos. 6, 2 zu erinnern, die übrigens schon wegen der ersten Person des Plural nicht füglich auf den Messias bezogen werden konnte. Hätte man sich nach dem Typus des Jonas gerichtet, so würde die Erzählung genau auf drey Tage und drey Nächte lauten. — Weiße vermag nicht einmal begreiflich zu machen, wie überhaupt die Apostel die Auferstehung Christi als bestimmte historische Thatsache fixiren konnten, wenn sie doch ganz der unsichtbaren Welt angehörte. Er meint (S. 415), die Apostel seyen übereingekommen, eine Erscheinung, welche die gemeinsame Zeugenschaft der Eilf für sich hatte, als die eigentlich entscheidende und beweisende Thatsache statt aller anzuführen. Versetzt man sich aber in die damalige Stimmung der Apostel, so ist es unnatürlich sich vorzustelleu, daß die Art, wie sie den Auferstandenen verkündigten, das Ergebniß einer förmlichen Uebereinkunft sollte gewesen seyn. Ohnehin aber fällt ja eine Erscheinung der bezeichneten Art nicht mit der Auferstehung zusammen. Wie kamen also die Jünger auf die Vorstellung, daß gerade am dritten Tage die Seele des Herrn aus dem Hades in den Himmel entrückt sey? (S. 414.)

sprechender Art und so, wie die Evangelien es darstellen, geschehen, daß Christus leiblich aus dem Grabe hervorgegangen und in objectiv sinnlicher Realität ihnen wieder erschienen ist. Wenn freylich Jemand im Vorwege überzeugt wäre, daß die leibliche Erneuerung eines Verstorbenen überhaupt nicht oder in der Art, wie es hier vorausgesetzt wird, nicht möglich sey, ohne doch zu der Annahme eines Scheintodes sich entschließen zu können, so müßte die apostolische Relation auf Irrthum oder Erdichtung beruhen, und gegen diese Voraussetzung begnügen wir uns zu behaupten, daß sie nur durch kritische Gewaltthätigkeit sich zu behaupten im Stande ist.

Wir wollten in dem Bisherigen darstellen, welche Vorstellung von dem Factischen der Auferstehung Christi bei unserer Entwickelung vorausgesetzt ist, insofern diese nach Anleitung der apostolischen Lehre die Auferstehung Christi als die Aufhebung des Todes betrachtend sie als Factum gleich setzt der Auferstehung der Todten, welche den Inhalt der christlichen Hoffnung bildet. Es ist einleuchtend, daß, von dieser Seite betrachtet, die eine so wenig, wie die andere, eigentlich unter den Wunderbegriff fällt, weil die eine wie die andere die Verwirklichung einer allgemein menschlichen Bestimmung darstellt. Von einem Wunder kann also nur mit Rücksicht auf die besondere Art, wie dieselbe verwirklicht wird, die Rede seyn, und hier kommt der Unterschied zwischen beyden in Betracht, den die obige Lehre eben so sehr, wie die Gleichheit, voraussetzt. Denn wenn Christi Auferstehung das Vorbild und Unterpfand ist für die Auferstehung der Todten, so beruht dies wesentlich darauf, daß jene in der Grundlegung der christlichen Gemeinde, unmittelbar an seinen Tod sich anknüpfend, vollbracht ist, während diese für die Einzelnen nicht allein, sondern für die Gesammtheit der Lebendigen und der Todten einer für diese unbestimmten Zukunft vorbehalten bleibt.[33]) Erinnern wir uns,

[33]) Der Tag des Herrn bildet den Mittelpunkt der Eschatologie des N. T. Vgl. Weizel, urchristliche Unsterblichkeitslehre. Theol. Stud. und Kr. 1836, 3.

daß auch, die da ausgezogen haben, nicht nackt seyn werden (2 Cor. 5, 3), und denken die allgemeine Auferstehung vermittelt durch einen Entwickelungsproceß, dessen Abschließung wesentlich bedingt und bestimmt ist durch kosmische Verhältnisse,[34]) so erscheint sie auch von dieser Seite als ein nicht wunderbares, sondern natürliches Ereigniß, dagegen die Auferstehung des Herrn im Verhältniß zu diesem Gesetze der Gattung, deren Haupt er ist, allerdings als ein Wunder sich darstellt, wiewohl nicht einmal hier die Vermittelung schlechthin auszuschließen nothwendig ist (vgl. oben Anmerk. 26). Auch ist es nicht unmöglich, dies Ereigniß in seiner Eigenthümlichkeit zu motiviren und wenigstens in dieser Hinsicht zu begreifen. Zum Grunde zu legen ist hier der eben berührte Gedanke, der überhaupt als grundwesentlich in der Lehre von der Auferstehung festzuhalten ist, daß die leibliche Erneuernng des persönlichen Lebens nach dem Tode der vollendende Schluß der ganzen Entwickelung desselben, und in dem Auferstandenen die Idee des persönlichen Lebens vollkommen realisirt ist. Sofern nun die leibliche Verklärung zu ihrer Voraussetzung die sittliche Verklärung des Lebens hat, ist es von dieser Seite begreiflich, daß Christi Auferstehung unmittelbar an seinen Tod sich anschließt, wenn wir bei den andern Verstorbenen in den Mittelzustand zwischen Tod und Auferstehung eine fortgehende geistige Entwickelung und Läuterung setzen.[35]) Denn Christus war durch

---

[34]) Vgl. Nitzsch System § 216.

[35]) Die Nothwendigkeit dieses Gedankens wird ohne Zweifel zu immer allgemeinerer Anerkennung gelangen. Vgl. Nitzsch § 214 und die erwähnte Abhandung von Kern. Bekanntlich ist von katholischen Theologen, z. B. von Möhler, die Lehre vom Fegefeuer auf denselben Inhalt reducirt worden: dieser Lehre indeß ist es im Zusammenhange des römisch-katholischen Systems wesentlich, daß der Zwischenzustand als ein Strafstand vorgestellt werde, und wenn auch eine Ausgleichung dieser beyden Vorstellungen nicht unmöglich seyn dürfte, so wäre dabei doch ein ganz anderer Begriff von göttlicher Strafe zum Grunde zu legen, als welcher das Römische System

sein Leiden vollendet. (Hebr. 2, 10. 5, 8—9.) Hiermit steht in engstem Zusammenhange eine andere teleologische Betrachtung. Die Auferstehung nämlich ist die nothwendige Voraussetzung des Gedankens, daß Christus, der Gekreuzigte, lebt im vollen Sinne (Röm. 6, 10. 2 Cor. 13, 4) und lebendig wirksam ist nach dem besonderen Gesetze seines Lebens. Daß er auferstanden *sey*, ist mithin nothwendig gefordert durch den Glauben, daß er, der Erlöser, waltet als der Herr über seine Gemeinde, einen Glauben, der eben so sehr, entsprechend der Verheißung des Herrn, in den Aposteln lebendig war und das Bekenntniß der Kirche gewesen ist von Anbeginn,[36]) als er mit innerer Nothwendigkeit sich ergiebt, wenn wir überhaupt Christum in der Eigenthümlichkeit seiner Person als persönlich fortdauernd denken. So gewiß also der Erlöser als solcher nach seinem Tode lebendig stets der Gemeinde gegenwärtig ist, eben so gewiß muß sie ihn als vollständig hergestellt aus dem Tode, als auferstanden sich denken. Warum aber der Auferstandene als solcher in objectiv sinnlicher Realität seinen Jüngern dar-

---

durchdringt, und namentlich in der Lehre von den Satisfactionen zu Tage kommt.

[36]) So bekannt dies ist, so scheint es um so weniger überflüssig, geflissentlich daran zu erinnern, je mehr diese Seite der Christologie besonders auch in den neuesten christologischen Verhandlungen vielfach zurückgestellt worden. Aus der Beschaffenheit des Angriffs, der sie hervorrief, ist es freilich begreiflich, daß zunächst, wer und und was Christus *gewesen* sey, und nicht, was er jetzt und ewig *sey*, zur Sprache kam. Allein die Sache ist doch wissenschaftlich nicht erschöpft, so lange nicht auch die zweyte Frage erledigt ist, und mit Stillschweigen sie zu übergehen, ist schon wegen der großen und unmittelbaren praktischen Wichtigkeit nicht erlaubt, die sie, man mögte sagen, in noch höherem Grade hat, als die andere. Es ist hier insbesondere an die Lehre vom Abendmahl zu erinnern. Dieser Punkt wäre wohl auch in den Streitigkeiten des Tages über Lutherthum und Union vor Allem ins Auge zu fassen. Denn gegen die Frage, ob denn wirklich Christus selbst dabey seyn soll, ist offenbar die Controverse über seine, ob leibliche oder geistige Gegenwart von untergeordneter Bedeutung.

gestellt wurde, ist aus dem Erfolg dieser Thatsache ersichtlich: es geschah, damit sie auf eine Weise, die keinem Verdacht von subjecver Täuschung Raum ließe und (Nitzsch gegen Weiße) etwa übrig bleibenden Zweifeln unüberwältigt gegenüberstände, überwiesen würden, daß der Herr auferstanden, und was er ihnen als der Auferstandene wäre. [37]) Dieses Letztere im Zusammenhange nach Anleitung der oben dargestellten Grundzüge zu entwickeln ist die Aufgabe unseres

Zweyten Theils.

Erster Abschnitt.

Die Aufhebung des Todes in der Person Christi durch seine Auferstehung, der Grund und die Bürgschaft für die Auferstehung der Todten.

Daß für die Christen in Christo, bestimmter in der Auferstehung Christi, der Tod im weitesten Umfange aufgehoben und das unvergängliche Leben an das Licht gebracht ist, beruht zuletzt auf einem bestimmten Verhältnisse der Person und des Lebens Christi zu der Menschheit, die an ihn gläubig wird, und näher auf der Bedeutung, welche der Auferstehung Christi für sein Leben und mittelbar dann für die Menschheit zukommt. Dieses Zwiefache ist hier darzustellen.

---

[37]) Rosenkranz sagt a. a. O. S. XIX: „es ist wirklich Christus, welcher den an ihn Gläubigen erschien, aber Christus ist nicht in objectiv sinnlicher Realität für sie erschienen, sondern in der viel höheren, der geistigen Objectivität, in der tiefsten Innerlichkeit des ihm hingegebenen Gemüths. Warum soll nun die sinnliche Objectivität vor der geistigen den Vorrang haben?“ — Das ist, als wenn wir auf der bloßen sinnlichen Objectivität ohne die geistige beständen. Die Frage wäre vielmehr folgender Maaßen zu stellen: „warum soll die geistig objective Offenbarung Christi lieber durch ein bloß subjectives, unreales Phantasiebild vermittelt seyn, als durch eine wirkliche, objectiv sinnliche Erscheinung Christi? — Was aber die geistige Auferstehung des Gottmenschen in den Jüngern genannt wird, ist in der That ein Vorgang, bei welchem Jesus Christus gar nicht betheiligt ist. Vgl. Rosenkranz Encyklopädie S. 148, 168. Marheineke's Grundlehren S. 209.

I. Christus, der zweyte Adam und das Haupt der Gemeinde.

Wir setzen voraus, daß Christus in seiner Auferstehung das Vorbild ist für die Auferstehung der Gläubigen, und die wirkliche Aufhebung des Todes in den letzteren die Nachbildung seiner Auferstehung. Diese Vorstellung schließt nun unmittelbar die Voraussetzung in sich, daß Christi Auferstehung ein menschliches, nach dem Gesetze der menschlichen Natur geschehenes Ereigniß, und beruht auf der weiteren, daß Christus ein wahrer Mensch und als solcher seinen Brüdern gleich ist, wie denn auch ausdrücklich 1 Cor. 15, 21. 47 der Mensch Christus der Erstling und Urheber der Auferstehung genannt wird. Wir erkennen hierin nur das Durchwirken und die Application eines Fundamentalsatzes der apostolischen Heillehre[38]), den als solchen auch die Kirche nicht verkannt hat. Denn nicht genug, daß sowohl die menschliche, als die göttliche Natur in voller Integrität dem Erlöser beygelegt wird, es ist auch mit Recht behauptet worden, daß alle Momente in dem Heilandsleben, nach der thätigen und nach der zuständlichen Seite desselben (Werk, Stände Christi), dem θεάνθρωπος beyzulegen sind, der Totalität dieser Person, in welcher göttliche und menschliche Natur Eins sind. In der Formation dieses Namens aber ist auch schon angedeutet, daß diese Person als solche eine menschliche ist, weshalb alle Bestimmungen ihrer Lebensentfaltung, so zu sagen, terminative menschliche Thaten sind und menschliche Zustände, die aber durch die Einheit Gottes mit der Menschheit in ihm die Qualität und Bestimmtheit göttlichen Lebens haben. Wie auf dieser Anerkennung der erlösende Werth des Christuslebens für uns beruht, ist eben so leicht einleuchtend, als leicht zu erweisen wäre, daß die Schrift, wenn gleich nur unmittelbar und ohne dogmatische Form, eben in dieser Weise Christum darstellt. Daß z. B. der Name υἱὸς

38) Den wir hier blos berühren und voraussetzen, wie im Folgenden mehrfach einzelne Dogmen.

τοῦ θεοῦ nicht, was man die göttliche Natur in Christo nennt, gleichbedeutend dem Logos, bezeichnet, kann als zugestanden gelten. Wenn man aber gesagt hat, daß derselbe immer auf die eigenthümliche höhere Würde Christi hindeute, so soll dies nicht gerade geläugnet werden, insofern er allerdings auf eigenthümliche Weise Christo zukommt. Aber wie nahe bringt doch Johannes (1, 12—13) mit dem Eingebornen diejenigen zusammen, die an seinen Namen glauben, wenn er ihnen beylegt, daß sie aus Gott geboren, Kinder, Söhne Gottes werden,[39]) und Paulus (Röm. 8, 29), wenn er sagt, daß sie sollen gleichgestaltet werden dem Sohne Gottes, und er der Erstgeborne unter vielen Brüdern, also doch wohl die Brüder Söhne Gottes in demselben Sinne, wie er es ist. Die Gotteskindschaft ist die allgemein menschliche Bestimmung, welche Christo gleich seinen Brüdern zukommt und den Brüdern gleich ihm, und sein Eigenthümliches ist, genau genommen, nicht in jenem Namen enthalten, sondern in dem μονογενὴς und πρωτότοκος, oder, mit einem andern Ausdruck, sie sind υἱοὶ θεοί, er aber der geborne Sohn Gottes.

Wir sind hiemit schon auf unser Thema übergegangen. Wie nämlich die Beziehung der Auferstehung Christi auf das neue Leben der Gläubigen ganz und gar auf der Voraussetzung beruht, daß die Auferstehung an Christo als an einen Menschen und unseres Gleichen vorgegangen ist, so würde, wenn wir blos hierbey stehen blieben, das Factum lediglich noch die Möglichkeit einer Herstellung aus dem physischen Tode darthun (vgl. oben zu 1 Cor. 15). Wenn nun aber aus diesem Factum geschlossen wird, daß die Christen wirklich aus dem Tode auferstehen müssen und auferstehen werden, so ruht dieser

---

39) Auf Christum indeß leiden Stellen, wie diese, durchaus keine solche Anwendung, wie sie von Weiße gemacht ist (I, 175). Denn sie reden von einer Wiedergeburt, die das fleischliche Leben zur Voraussetzung hat. Röm. 1, 4 ist natürlich von einer „geistigen Erzeugung durch Gott und den heiligen Geist" gar nicht die Rede.

Schluß auf der weiteren Voraussetzung, die Person und das Leben Christi sey gesetzt mit der Bestimmung, daß an ihm verwirklicht werde, was in der Bestimmung der Menschheit überhaupt gelegen ist, woraus sich ergiebt, daß für diejenigen, die an ihn glauben, aus der Gestalt seiner Lebensentwickelung in allen Momenten derselben die Bestimmung ihres Lebens erkennbar wird. Diese Dignität der Person Christi, wie sie dem Glauben durch die Anschauung der Erscheinung des Sohnes Gottes unter dem Zeugniß des heiligen Geistes gewiß wird, ist mittelbar anerkannt in allen den zahlreichen Stellen, welche im Allgemeinen die Gemeinschaft mit Christo, mit seinem Leben und seiner Herrlichkeit, das Seyn in ihm und das Gerechnetwerden zu ihm als die Bestimmung Aller und als den Grund des Heiles bezeichnen. Sie ist vorausgesetzt, wo insbesondere für das künftige Leben den Christen eine Gemeinschaft und Gleichheit mit Christo verheißen wird, wie eben Röm. 8, 29. vgl. 17; 1 Joh. 3, 2. Sie liegt ferner in dem bedeutsamen apostolischen Bilde, da Christus als das Haupt der Gemeinde (besonders Col. 1, 18) vorgestellt wird[40]: mit Christo bildet die Gesammtheit derer, die ihm verbunden sind, einen Organismus, einen Leib; in Christo, als dem Haupte des Leibes, ist der Sitz desjenigen Lebens, von welchem das Ganze in allen Gliedern erfüllt werden soll; abgesehen von seiner besonderen Bestimmung, das Haupt zu seyn, wiewohl eben in ihrer Erfüllung, ist in ihm zuerst die allgemeine Idee und Bestimmung der Menschheit realisirt, welche durch ihn ein jedes Glied an und in seiner besonderen Bestimmung und Art verwirklichen soll; mithin ist an ihm die Bestimmung Aller, wie verschieden übrigens ihre Stellung sey, urbildlich dargestellt und an ihm erkennbar. Endlich hat Christum in dieser Stellung ausdrücklich Paulus vorgestellt in den beyden Stellen, wo er, und zwar in der einen gerade mit Beziehung auf die Auferstehung vom

---

40) Vgl. meines theuren Collegen, Herrn Dr. Dorner's, Entwicklungsgeschichte der Christologie an mehreren Stellen.

Tode ihn als den andern Adam bezeichnet im Gegensatz zu dem Stammvater der natürlichen Menschheit (Röm. 5, 12 ff. 1 Cor. 15). Wir wollen diese beyden Stellen jetzt von dieser Seite mit Rücksicht auf die vorliegende Aufgabe näher betrachten, um uns sowohl das Verhältniß, in welches sie Christum zu der Gemeinde stellen, als auch die Bestimmungen, welche kraft dieses Verhältnisses ihr mit ihm gemeinsam sind, zu vergegenwärtigen.

Der Apostel stellt durch diese unter den Juden schon ausgebildete Vorstellung[41]) den Messias dergestalt „in die Geschichte der Menschheit ein" (Baumgarten-Crusius), daß er ihn zum Theilungsprincip derselben macht, und auf die Urgeschichte ihn beziehend die ganze Geschichte des Geschlechts in zwey einander entsprechende und in einander greifende Perioden zusammenfaßt, zwischen welchen Christus die Epoche bildet. An der Spitze von jeder steht ein Haupt, ein Führer, der sie repräsentirt, so daß in der Bestimmtheit seines Lebens die Lebensgestalt des ganzen Körpers, dessen Haupt er ist und aller einzelnen Glieder desselben vorbildlich und anschaulich dargestellt ist. Nachdem der Apostel im Römerbriefe apologetisch und polemisch die Rechtfertigung des Sünders vor Gott dargestellt hat, wie sie auf Gottes Gnade in Christo gegründet und durch den Glauben vermittelt ist, schildert er im 5ten Capitel das Resultat dieses göttlichen Gnadenacts, und zwar in der ersten Hälfte V. 1—11 den Gemüthszustand[42]) jedes einzelnen Christen, wie er, gerechtfertigt durch den Glauben, den Frieden mit Gott hat und die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit. Darnach erweitert er sich in der zweyten Hälfte zu einer Betrachtung des Gesammtzu-

---

41) Vgl. Baumgarten-Crusius Bibl. Th. S. 122, 130, 141, 365. Schöttgen, Horae Hebr. I, p. 672 sqq. II, p. 250, 271. Wolf Curr. ad Rom. 5, 12.

42) Die thätige Seite des Christenlebens wird Cap. 6 bis 8, 17 geschildert; die zweite Hälfte des 8ten Capitels correspondirt wieder mit 5, 1—11.

standes, welcher durch Christum für die Menschheit als Ganzes begründet wird, so daß er denselben, um durch den Contrast und durch die Erinnerung an das aufgehobene Elend die Größe der Gnadengabe den Lesern zum Bewußtseyn zu bringen, in Parallele stellt mit dem entgegengesetzten Gesammtzustande, der von dem ersten Menschen ausging. Es ist mithin allerdings richtig, was z. B. von Fritzsche und Dähne behauptet wird, daß Paulus hier nicht eigentlich die Erbsünde lehren will; [43]) es ist augenfällig, daß er sich nicht sowohl mit der Sünde, als mit den Folgen derselben beschäftigt, und nach dem Zusammenhange will er im Gegensatz gegen die Aufhebung der Sünde, d. h. die Vergebung und Rechtfertigung mit ihrer heilvollen Wirkung, die Verdammniß und Strafe darstellen, die in Folge der nicht aufgehobenen Sünde auf der Menschheit lastete. Auf der einen Seite steht das Verdammungsurtheil (κατάκριμα), welches sich verwirklicht in dem Tode, auf der andern das gerechtsprechende Urtheil (δικαίωσις) und der Stand der Rechtfertigung (δικαιοσύνη), mit welchem die Anwartschaft auf das ewige Leben, das Eigenthum der Gerechten, gegeben ist. In welches Verhältniß aber Paulus diesen zwiefachen Gesammtzustand einerseits zu Adam, andererseits zu Christo stellt, darüber scheint, wenn man sich unbefangen an die Worte hält und die Analogie des apostolischen Lehrbegriffs berücksichtigt, kaum ein Zweifel seyn zu können. Es kann zunächst dem wiederholten διά, ἐξ τῷ παραπτώματι u. s. w. zufolge nicht zweifelhaft seyn, daß ein Caussalverhältniß zwischen dem Verhalten der beyden Häupter und den Zuständen der beyden Corpora gesetzt wird. Dies ist denn auch in Beziehung auf Christum eine dem N. T. ganz geläufige Vorstellung, und die Art, wie wir

---

43) Eben so wenig, wie er hier lehren will, daß für die Christen ihre inhäsive Gerechtigkeit von Christo her ererbt sey, obgleich die eine Vorstellung so gut, wie die andere im Allgemeinen seinem christlichen Gedankenkreise gemäß ist. In den Satz ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε hat Rothe (S. 12—15) gewiß zu viel hineingelegt.

sie in dieser Hinsicht bestimmter zu formiren gelehrt werden, muß Maaß gebend seyn für die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Adams Sünde und dem Zustande der Adamischen Menschheit. Demnach will Paulus nicht sagen, die Sünde Adams sey die Veranlassung, auf welche für die eigenen Sünden der Nachkommen gerade der Tod als Strafe verhängt werde (Fritzsche, Dähne): diese Vorstellung leidet ja auf Christum und sein Verhältniß zu den Seinigen gar keine Anwendung, wie denn auch ausdrücklich V. 15. 18. 19 nicht nur die Strafe, sondern die Verurtheilung zur Strafe auf die Sünde Adams zurückgeführt wird.[44]) Da nun auch die Vorstellung weder den Worten, noch der bekannten apostolischen Heilslehre entspricht, daß Adams Uebertretung und Christi verdienstlicher Gehorsam (δικαίωμα) mittelbar den Vielen zur Verurtheilung und zur Gerechtsprechung gereicht, insofern diese nachbildend und nachahmend selbst Sünder und Gerechte würden, so bleibt nur übrig, daß ihnen, wie Adams Fall, so Christi Gehorsam imputirt wird, daß sie in Adam und in Christo, d. h. indem über diese das göttliche Urtheil ergeht, vor dem göttlichen Urtheil als Sünder und als Gerechte gesetzt sind. Wenn nun gleichwohl V. 12, wie man auch das ἐφ' ᾧ erklären mag, der Tod der πάντες von ihrer eigenen Sünde abgeleitet wird, so ist dies eben so wenig ein Widerspruch, als daß Paulus unstreitig voraussetzt, wie er Cap. 6 es ausführt, daß Diejenigen, welche Gott in Christo als gerecht ansieht, auch wirklich an der Gerechtigkeit Christi Antheil haben, und nur unter dieser Be-

---

44) Dähne bemerkt (S. 57) ganz richtig, daß das καθίστασθαι V. 19 dem λογίζεσθαι synonym ist: allein eben deshalb bedeutet es nicht, „ein als sündig behandelt werden," sondern als sündig angesehen werden. Geben wir aber auch jene Erklärung zu, so sagen die Worte doch mehr, als Dähne zugeben will: sie sagen nicht nur, daß von Adam's Ungehorsam eine bestimmte Form des als sündig Behandeltwerdens, sondern dieses selbst und im Allgemeinen sich herleitet.

dingung wirklichen Antheil an jenem göttlichen Urtheil[45]). Wollen wir das Verhältniß, wie der Apostel es darstellt, auf eine Formel bringen, so ist es das von Potenz, Princip und Verwirklichung, ἐνέργεια: in Adam und in Christo ist potentiell die ganze Entwickelungsreihe gesetzt, in welcher sich einerseits das Princip der Sünde verwirklicht, das in Adams Sünde zuerst in die Welt eintritt und seitdem in der Welt fortwirkt, andererseits das Princip der Gerechtigkeit, welches durch Offenbarung der göttlichen Gnade in Christi an das Licht tritt und die Sünde aufhebt. Eben deshalb ist vor Gott und für Gott in Adam und in Christo die Gesammtheit gesetzt, an deren Spitze der Eine und der Andere steht, und das göttliche Urtheil, in welchem Adam als Sünder, Christus als der Gerechte erkannt wird, umfaßt uno actu auch die Gesammtheit. In dieser Art kommt durch die Sünde des Einen die Verdammniß mit dem Tode über Alle, durch den Gehorsam des Einen die Gerechtsprechung mit dem ewigen Leben über Alle, so daß das eine und andere Urtheil an dem Einzelnen sich verwirklicht, so wie das Princip der Sünde und das der Gerechtigkeit ihn ergriffen hat und von ihm angeeignet ist.

Wir lassen aber jetzt diese Parallele fallen und reflectiren weiter nur auf das Verhältniß Christi als des Hauptes zu seinem Leibe, indem wir auch die andere Paulinische Stelle hinzunehmen, um dadurch zugleich den Uebergang auf das Folgende zu gewinnen. Nach dem Bisherigen ist in dem Gehorsam

---

45) Aber der Grund, die Basis des göttlichen Urtheils, wiefern der Einzelne, es auf sich beziehend, justificirt wird, ist immer das stellvertretende Verdienst Christi, wie dies die evangelische Kirche erkannt und nachdrücklich behauptet hat. Wird gelehrt, daß der Mensch darum und insofern gerechtfertigt wird, weil und wiefern er wirklich in sich gerecht geworden ist, so bleibt ihm der Friede und die Freudigkeit, die Paulus Röm. 5. 1, 8, 1 ausspricht, in seiner Fülle und Ungetrübtheit ein verschlossener Schatz. Hierin besteht die hohe praktische Wichtigkeit der Lehre von der Stellvertretung Christi.

Christi, in seinem sündlosen und heiligen Leben die δικαίωσις für die Glieder seines Leibes gegeben und in der δικαίωσις ihnen das ewige Leben zuerkannt. Den Begriff dieses Lebens dürfen wir als Gegensatz gegen den θάνατος dahin bestimmen, daß es die der Idee entsprechende und in einer der Idee entsprechenden Thätigkeit sich verwirklichende Weise des Daseyns ist, und, weil der Idee entsprechend, auch Befriedigung, Friede, Seligkeit (vgl. I, S. 121 ff.). Es ist bekannt, daß im ganzen N. T. durch diesen Begriff das höchste Gut ausgedrückt wird, welches Christus seinen Genossen in seinem Reiche verleihet. Daß aber derselbe keineswegs nur das jenseitige Heil des messianischen Reiches bezeichnet, sondern, entsprechend dem des θάνατος, ein diesseitiges sowohl, als ein jenseitiges Leben, und bald das eine, bald das andere, kann nur unter der Bedingung bestritten werden, daß man schriftwidrig die ζωή in ein ganz äußerliches Verhältniß zu dem subjectiven Christenleben stellt und zugleich nicht wenigen Stellen eine sehr gewaltsame Interpretation anthut.[46]) Uebrigens kann man wohl sagen, daß der Ausdruck (in Beziehung auf die Sache

---

[46]) Vgl. I, S. 108. Es ist diese Ansicht neuerdings besonders von Käuffer vertheidigt worden De biblica ζωῆς αἰωνίου notione, 1838. Die Begriffe der Wiedergeburt und der geistlichen Zeugung, welche Vorgänge man doch nicht in das Jenseits wird hinausschieben dürfen, drücken ja den Eintritt in die ζωή aus. Seltsam ist es, wenn jene Erklärung des Ausdrucks den eigentlichen Sinn desselben festzuhalten sich rühmt, wie wenn die obige einen bildlichen und uneigentlichen befolgte. Der Wortsinn ist ja im Grunde bei beyden Erklärungen derselbe. Uebrigens ist es doch eine starke Abweichung von dem eigentlichen Sinn der Worte, wenn ungeachtet des ἔχει und μεταβέβηκεν Joh. 5, 24, und ungeachtet Paulus ausdrücklich sagt, daß die Christen schon jetzt die ζωή gewonnen haben, Röm. 8, 10, dennoch behauptet wird, daß sie erst für das zukünftige Leben ihnen zugesagt ist. Wenn endlich bei den Juden der Ausdruck „ewiges Leben" ein blos Jenseitiges bezeichnet hat, so kann doch das gar nicht entscheiden. Welcher dogmatische Begriff wäre wohl so ganz unverändert in das N. T. hinübergenommen? Vgl. Frommanns Joh. Lehrb. S. 639.

ist keine Differenz) nur in den Johanneischen Schriften und bey Paulus, und in jenen noch mehr, als bey diesem, gleichmäßig zur Bezeichnung des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens verwendet wird, in den andern Schriften aber durchgängig insbesondere die zukünftige Vollendung des Heiles bedeutet, indem sie theils an den populären Sprachgebrauch sich enger anschließen, theils mit diesem Namen nicht sowohl den subjectiven Lebenszustand des Einzelnen bezeichnen, als den objectiven Gesammtzustand, der in der That dereinst erst als solcher wird verwirklicht seyn. Daher auch die Ausdrücke εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν Matth. 18, 8. κληρονομεῖν ζωὴν αἰώνιον Matth. 19, 29. Marc. 10, 17. vgl. 1 Pet. 3, 7. Ap. Gesch. 13, 46. 48. Jac. 1, 12. (vgl. indeß Joh. 3, 36. 4, 36.) Das Prädicat αἰώνιος stellt ohne Zweifel dieses Leben in Gegensatz zu dem physischen und irdischen, welches durch den zeitlichen Tod aufgelöst wird. Vgl. besonders Joh. 11, 25. 26. Offenb. 1, 18. Hier aber ist wieder die Differenz bemerklich, daß es die Unvergänglichkeit dieses Lebens, seine Unabhängigkeit von dem Wechsel des Lebens und des Todes (Röm. 8, 38.), bey Johannes auch mit Hinsicht auf die bevorstehende Auflösung des irdischen Lebens, daß es also auch schon das gegenwärtige Heil bezeichnet, wiefern dasselbe den bevorstehenden Tod siegreich bestehen wird, sonst aber unter Voraussetzung des letzteren die Eigenschaft des zukünftig vollendeten Heiles ausdrückt, nach welcher ihm keine solche Auflösung bevorstehen wird, wie das irdische Leben sie dann wird erfahren haben. Dieses Leben also wird durch die δικαίωσις dem Glaubenden zuerkannt, so daß es in ihm, wiefern er durch den Glauben in reale Lebensgemeinschaft tritt mit Gott und Christo, unmittelbar auch anbricht und eben dadurch er in sich die Gewißheit hat des ewigen Lebens. Denn der Friede der Rechtfertigung, die Ausgießung der Liebe Gottes in unsere Herzen, die Hoffnung des ewigen Lebens, Röm. 5, 1—5, so wie andererseits das Seyn und das Trachten im Geiste mit dem Frieden, den es hat, Röm. 8, 5. 6, dies Alles ist unmittelbar selbst das ewige Leben, vermittelt durch die Erkenntniß

Gottes und Christi. Joh. 17, 3. vgl. 8, 12. 4, 14. 6, 35. 1 Joh. 5, 13. 3, 14. Durch den Namen des ewigen Lebens wird diese mannigfaltige Lebensthätigkeit auf ein bleibendes Seyn zurückgeführt oder selbst in ein beharrliches, ruhiges Seyn zusammengefaßt, denn das ewige Leben ist beydes in Einem, Thätigkeit und Ruhe, es ist Ruhe in der Thätigkeit und Thätigkeit in der Ruhe.[47]) Was nun bey Johannes ausdrücklicher ausgesprochen ist, das ist bey Paulus nach dem ganzen Zusammenhange seines Lehrbegriffs Selbstverstand, daß Christus, so wie er als der sündlos Gerechte durch seinen Gehorsam geeignet ist die Sünder zu ihrer δικαίωσις zu vertreten (Röm. 5, 18. 19. 2 Cor. 5, 21.[48]) 1 Joh. 2, 1.) so auch selbst ursprünglich aus Gott jene ζωὴ hat und in seinem persönlichen Leben verwirklicht, die in ihm seinen Brüdern zuerkannt und aus ihm ihnen mitgetheilt wird. Joh. 1, 4. 12—14. 5, 26. 6, 51. 57. 1 Joh. 5, 11. 12. vgl. Röm. 8, 10. (Christus in uns der Grund der ζωὴ) 1 Cor. 15, 45. (das ζωοποιοῦν.) Er ist das ewige Leben 1 Joh. 1, 1 ff., ist die Auferstehung und das Leben, Joh. 11, 25. und die Auferstehung ist er nicht blos in dem Sinne, daß durch ihn dereinst die Verstorbenen zum Leben erweckt werden, sondern unmittelbar in seiner Erscheinung, da in ihm als dem Haupte die Menschheit potentiell das Leben hat und thatsächlich der Tod in ihr negirt ist, ersteht sie aus dem Tode. An denen aber die Auferstehung vollbracht wird, insofern sie seine Stimme hören Joh. 5, 25. an denen wird

---

47) Vgl. die schöne Ausführung in Daub's (älterer) Einleitung in das Studium der Dogmatik S. 13 ff. Außerdem auch Maier über die Begriffe der ζωὴ und ἀνάστασις (aus der Freiburger theol. Zeitschrift abgedruckt). Hier wird zugleich entwickelt, worin materialiter die ζωὴ besteht, was freylich in dem Begriff derselben als solcher nicht enthalten ist.

48) Gott ließ an unserer Sünde ihn (mitleidenden) Antheil nehmen, damit wir in ihm an der Gerechtigkeit, die er als der Sündlose vor Gott hat, Antheil gewönnen.

er sie definitiv vollbringen dadurch, daß er sie aus den Gräbern zum Leben ruft, wie er eben diese Stellung der künftigen Auferweckung dort anweist, V. 28. 29, vgl. 6, 39. 40. 44. 51. 54. 57. 58. So hat er in seiner Person das Leben, welches in ihm der Menschheit zuerkannt wird, factisch selbst an das Licht gebracht, und die an ihn glauben, die sehen in ihm, wie den Quell, so das Vorbild ihres ewigen Lebens. Wenn aber nach seinem Wort durch die Auferstehung der leiblich Verstorbenen die Verwirklichung des Lebens an ihnen vollendet wird, so liegt es in der Natur der Sache und seines Verhältnisses zu ihnen, daß auch seine Auferstehung aus dem Tode ein analoges Verhältniß zu seiner Lebensentfaltung einnimmt und in ihr sein Verhältniß zu den Seinen sich vollendet. Es ist auch von ihm angedeutet, Joh. 12, 32. 14, 18. 19. 17, 24 und Petrus, 1 Pet. 1, 3, nennt die Auferstehung Christi insbesondere den Grund der christlichen Hoffnung. Hier aber treten ergänzend und ausführend die Pauliniſchen Darstellungen ein. 1 Cor. 15, 20 ff. ist die neue Menschheit, welche in Christo erschaffen wird, als eine einzige massa salvationis betrachtet, Christus aber als ἀπαρχή, sofern in seiner Auferstehung an ihm symbolisch-repräsentativ die Bestimmung des Ganzen verwirklicht und dargestellt ist, gleich wie in den Erstlingen der Früchte das Volk die Gesammtheit der Früchte dem Jehovah weihte, daß diese als geweiht dem Jehovah dargestellt wurden. Weil wir also wissen, daß er unser Haupt ist, und kraft seines heiligen Lebens uns dieselbe ζωή, die in ihm ist, nach allen ihren Momenten zukommt, so wird auch durch seine Auferstehung uns es gewiß, daß wir, auch in diesem Stücke ihm gleich, durch den Tod zur Auferstehung des Lebens übergehen. So ist durch ihn, den ersten Menschen, die Auferstehung der Todten eingeführt, V, 21. und in Christo gleichsam eingeschlossen, befaßt von ihm, werden alle lebendig gemacht werden. V. 22. [49])

---

[49]) Durch eine Art von Zeugma ist V. 23 auch auf Christum das ζωοποιεῖσθαι als Prädicat bezogen; ähnlich in dem συνεζωό-

Betrachten wir in dieser Weise die Auferstehung als die vollendete ζωοποίησις, so ist es ganz klar, wie in der That erst Christus sie hervorgebracht hat, wie aber auch nur für die Auferstehung der Gläubigen zum ewig seligen Leben die seinige das Vorbild ist. Wir erinnern uns aber, daß nicht nur die zukünftige leibliche Auferstehung der Verstorbenen, sondern auch schon die gegenwärtige geistliche der noch Lebenden eine Nachbildung ist von der Auferstehung Christi. Mit Rücksicht darauf betrachten wir jetzt:

II. Christi Auferstehung, die Aufhebung des Todes.

Der Tod, der Sünde Sold, ist aufgehoben in der Person

ποιησε, Eph. 2, 5. Col. 2, 13. Dagegen heißt es speciell von Christo: ἐγήγερται 1 Cor. 15, 20, und dies ist der stehende Ausdruck, vgl. besonders Röm. 8, 11. 1 Pet. 3, 18 ist, so viel ich weiß, die einzige Stelle, wo geradezu ihm das ζωοποιηθῆναι beygelegt wird. Die Stelle ist aber auch ganz eigenthümlich, bezieht sich auch nicht auf die Auferstehung vgl. I. S. 112 ff. Der bezeichnete Srachgebrauch ist sehr begreiflich, da Christo, der ursprünglich die ζωή in sich trägt, ein ζωοποιεῖσθαι, ein Erhobenwerden zu der ζωή nicht in demselben Sinne, wie den Christen, beygelegt werden kann. Das ἐγείρεσθαι hingegen bedeutet ohne Rücksicht auf ζωὴ oder θάνατος lediglich die Herstellung der leiblich Verstorbenen zu einem neuen geistig leiblichen Daseyn. Hieraus erklärt sich auch Joh. 5, 21: Der Vater macht nicht nur die Verstorbenen wieder lebendig, sondern erweckt sie auch zu der ζωή, dem wahren seligen Leben; ferner Eph. 2, 5. 6. das συνεζωοποίησε, συνήγειρε: in Christo, dem Auferstandenen, ist potentiell eure Erweckung aus dem geistlichen Tode, so wie auch eure künftige Auferweckung aus dem leiblichen Tode vollbracht worden. Vgl. Col. 2, 12. 13. 3, 1. Etwas Aehnliches hat Chrysostomus gemeint zu Röm. 8, 11: πάντες μὲν ἀναστήσονται, οὐ πάντες δὲ εἰς ζωήν — διὰ τοῦτο οὐκ εἶπεν ἀναστήσει ἀλλὰ ζωοποιήσει, ὃ πλέον τῆς ἀναστάσεως ἦν καὶ τοῖς δικαίοις μόνοις δεδωρημένον. Allerdings ist ἀναστῆναι, wie ἐγερθῆναι, ein μέσον. Fritzsches Einwendungen gegen diese Bemerkung des Chrysostomus kann ich nicht triftig finden.

Christi für die Menschheit, insofern er das wahre Leben, den ausschließenden Gegensatz des Todes, in seiner Person und zugleich als Haupt der Gemeinde verwirklicht. Insbesondere aber ist der Natur der Sache gemäß und nach den apostolischen Darstellungen in seiner Auferstehung der Tod aufgehoben, insofern dieselbe einerseits als der vollendende Schluß seiner irdischen Lebensentfaltung das Resultat von dieser zusammenfassend, andererseits als der Anfangspunkt seines überirdischen Lebens den Inhalt von diesem potentiell in sich enthält, so daß concentrirt in ihr für die Anschauung des Glaubens dargestellt ist, was an sich durch das gesammte Leben des Heilandes verwirklicht wird. Zur Beweisführung für diese Lehre dienen theils solche Stellen, in welchen ausgesagt wird, was durch die Auferstehung Christi vollbracht ist für ihn und für die Gemeinde, theils solche, in welchen der Belebungsproceß dargestellt wird, der nach dem Vorbilde der Auferstehung des Hauptes in den Gliedern seines Leibes vollzogen wird. Den letzteren darzustellen bleibt dem folgenden Abschnitt vorbehalten, indeß wird es vielleicht nicht möglich seyn die beyderseitigen Stellen genau zu sondern und auseinander zu halten.

I. Der Tod, als der geistliche, wird unmittelbar durch die Sünde hervorgebracht, vollendet sich aber mit dem zeitlichen Tode für diejenigen, welche der letztere, wenn er über sie kommt, im Tode findet (vgl. I. S. 85—86). Daß das Moment des zeitlichen Todes und der Zustand, in welchem es den Menschen antrifft, entscheidend ist für sein Loos in jener Welt, dies ist die durchstehende Voraussetzung der Neutestamentlichen Lehre. Hebr. 9, 27. [50]) Wenn nun, wie es vorhin schon ausgesprochen wurde, unmittelbar durch das irdische Leben Christi schon, wiefern es in seiner Sündlosigkeit und Heiligkeit eine

---

[50]) Daher mit Recht die alte Dogmatik in verschiedenen Lehrstücken hauptsächlich den Zustand, in welchem finaliter der Mensch befunden wird, ins Auge faßt.

Entfaltung der ζωή war, der Tod für die Menschheit aufgehoben wird, so ist dies Werk seiner Aufhebung entschieden vollbracht, obgleich noch nicht verwirklicht, nachdem sein ganzes irdisches Leben bis zum Tode durch Heiligkeit im Gehorsam den Tod von sich ausgeschlossen hat. Daher hat der Tod Christi im Zusammenhange dieses Lehrbegriffs seine ganz eigenthümliche und entscheidende Bedeutung, und auch die Art und Form desselben ist hiernach teleologisch zu begreifen. Gott sandte seinen Sohn in der Aehnlichkeit mit dem Fleische der Sünde, damit er die Sünde im Fleisch und mit ihr den Tod vernichtete, Röm. 8, 2. 3: er hatte dieselbe Menschennatur, in welcher wir sündigen, damit er eben sie, damit er uns frey von der Sünde und vom Tode darstellte, damit er die Erhebung der sündigen Welt aus der Sünde und dem Tode vollbrächte. Es ergab sich daraus und diente demselben Zweck das Weitere, daß er, immitten der sündigen Welt sein Leben entfaltend, um in ihr einen Anfang neuen Lebens zu begründen, hemmenden Einwirkungen von außen bloß gestellt, daß er leidensfähig war. (Die ἀσθένεια) 2 Cor. 13, 4, vgl. Hebr. 4, 15. Denn um uns den Weg vorzuzeichnen, und in seinem Gehorsam die Sünde zu überwinden, mußte er durch Versuchung und Leiden und an seinen Leiden Gehorsam lernend vollendet werden, [51]) Hebr. 2, 10. 18. 4, 15. 5, 8. 9. er mußte in der Erniedrigung gehorsam seyn, Phil. 2, 8. Die besondere Gestalt, in welcher er den Gehorsam d. h. die Dahingabe seiner selbst

---

[51]) Die τελείωσις im Hebräerbrief ist im Allgemeinen die volle Realisirung der Bestimmung des persönlichen Lebens; im Einzelnen tritt bald die Vollendung der thätigen, sittlichen, bald die der zuständlichen Seite des Lebens mehr hervor: sittliche Vollendung in Heiligkeit durch Gehorsam, Erhebung zur vollkommenen Seligkeit und Herrlichkeit, Ersteres 5, 8. 9, Letzteres 2, 10. 18. Dabey ist es bedeutsam, daß mit diesem selbigen Ausdruck das Ziel, welches Christus auf dem Leidenswege erreicht, und dasjenige, zu welchem er eben dadurch seine Brüder führt, bezeichnet wird. Vgl. übrigens Tholucks Beylagen zum Hebräerbrief, gegen das Ende.

an den Willen Gottes, vollbringen sollte, war diese, daß er in heiliger Liebe zu dem Vater und zu den Brüdern sich als den Vertreter der Wahrheit und das Reich Gottes in seiner Person, sich als das Haupt der Gemeinde der Heiligen offenbarte und in die Welt hineinbildete, richtend und strafend die Welt, als der sie zu überwinden gesendet wäre. Dann ist es natürlich, daß die Welt reagirt: die Welt haßt ihn, Joh. 3, 20. 7, 7. 15, 18. 19, die Sünder widersprechen ihm, Hebr. 12, 3. [52]) Dies ist sein Leiden und in dem Leiden seine Versuchung, ein Anlaß und Impuls, eine Sollicitation abzulassen von dem Gegensatze gegen die Welt, um mit dem Conflict das Leiden in irdische Freude aufzulösen (die Versuchungsgeschichte). Der Widerstand erreicht sein Aeußerstes darin, daß die Welt, so viel an ihr ist, ihn vernichtet, ihn „ausrottet von seinem Volke," Joh. 8, 37 ff. vgl. 14, 30. Wie die gewaltsame Vernichtung des irdischen Lebens das Aeußerste des irdischen Leidens, so ist das Dräuen des Todes das Aeußerste der Versuchung. Gleicherweise aber ist das Bestehen dieser Versuchung der vollendete Sieg. Es giebt keine weitere und größere That des Gehorsams, und jener Liebe zu den Brüdern, Joh. 15, 13, in welcher der Gehorsam in der Liebe gegen Gott sich verwirklicht, als daß er sein ganzes Leben im eigentlichsten Sinn, sein irdisches Selbst dahingiebt nach dem Rathschluß des Vaters zum Heil für die Brüder; es giebt keinen größeren und weiteren Sieg des Geistes über das Fleisch, als daß nicht etwa nur ein einzelnes zeitliches Gut, sondern die Bedingung und der Inbegriff aller zeitlichen Güter, das Leben im Fleische selbst geopfert wird nach dem Willen des Geistes, welcher Eins ist mit dem Willen Gottes. Darum ist die Uebernahme des Kreuzestodes der Gipfel seines Gehorsams, Phil. 2, 8, und damit in seinem Tode die Vollendung seines Gehorsams erschiene, ist es so von Gott geordnet, daß sein Tod nicht nur ein Ereigniß, sondern

---

[52]) Vgl. Nitzsch System, S. 239 ff.

im höchsten Sinne eine That war; [53]) nicht nach Nothwendigkeit der Natur erfolgte er, sondern durch gewaltsame Tödtung, und freywillig unterzog ihr der Herr sich, da er ihr entgehen konnte, wenn er willkührlich in den Lauf der Verhältnisse und Ereignisse eingriff, durch den der Vater seinen Weg ihm zeigte. Joh. 10, 18. Matth. 26, 53. Daher finden wir es auch wiederholt hervorgehoben, daß er selbst freywillig sein Leben ließ und dahin gab: τιθέναι Joh. 10, 11 ff., 15, 13. 1 Joh. 3, 16, διδόναι, παραδιδόναι Gal. 1, 4. (κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) 2, 20. Eph. 5, 2. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. So ist mit dieser That, als dem Schlusse des heiligen Lebens Christi, ein ganzes Menschenleben als heilig und gerecht vor Gott gesetzt [54]) mithin für dasselbe nach dem Obigen zugleich der θάνατος, soweit er in dem irdischen Leben sich verwirklichen kann, factisch ausgeschlossen und für das künftige Leben seine Ausschließung entschieden. Denn die Hingabe des natürlichen Lebens ist diejenige That des geistlichen Lebens, durch welche dieses intensiv aufs Vollkommenste sich ausbildet, und wer in der einen Hinsicht sein Leben verliert, der gewinnt es in der andern, Matth. 10, 38. 39. 16, 24. 25. Fragen wir nun, was im Verhältniß zu diesem Sterben des Herrn seine Auferstehung bedeutet, so repräsentirt sie die höhere Lebensstufe, die das Resultat der irdischen Ausbildung des geistlichen Lebens ist, dergestalt, daß die ζωή, die während des ganzen irdischen Lebens im Gegensatz gegen Sünde sich innerlich in sich ausbildete und vollendete, in der Auferstehung äußerlich wird und in ihr das Ergebniß, welches in dem Verlaufe des irdischen Lebens allmälig gesammelt wurde, als in einer einzigen, in sich vollendeten und geschlossenen Er-

---

[53]) Vgl. Schleiermacher d. chr. Gl. II. S. 157 ff., de Wette chr. Sittenl. I. S. 182.

[54]) Es ist in dieser Hinsicht gleichgültig daß Christus, nach einem früher adoptirten Ausdrucke, nicht des nothwendigen, sondern des zufälligen Todes gestorben ist. Hier leidet Anwendung, was Schleiermacher (d. chr. Gl. II. S. 278) bemerkt hat.

scheinung hervortritt und sich darstellt. Der Auferstandene repräsentirt also das ideale Menschenleben, wie es nach Ueberwindung der Versuchung und im Tode vollendet frey ist von der Sünde und von dem Solde der Sünde, dem Tode. Wir entwickeln dies weiter mit Rücksicht auf die Bedeutung, welche die Auferstehung im Zusammenhange mit dem Tode Christi *für die Menschheit* hat, denn in dieser Weise wird von ihr in der apostolischen Darstellung gehandelt.

Was zuvörderst den Tod des Herrn betrifft, so ist es, um an Früheres anzuknüpfen, eine wohl berechtigte Voraussetzung, daß Paulus Röm. 5, wenn er V. 9 unsere Rechtfertigung auf den blutigen Tod des Erlösers gründet, keine andere Vermittelung derselben im Sinne hat, als wenn er hernach von dem Gehorsam des Einen sie ableitet, so wie mit demselben Rechte auch Cap. 6, 1 ff. als eine Darstellung desselben Gedankenkreises betrachtet werden darf. Was also als Wirkung des Todes und des Blutes Christi genannt wird, das gründet sich näher auf den in der Uebernahme des blutigen Todes bewiesenen Gehorsam, und wenn andererseits nach dem Gegensatze gegen den Fall Adams mit Grunde vorauszusetzen ist, daß auch die Vorstellung des δικαίωμα und der ὑπακοή auf ein einzelnes bestimmtes Factum, und zwar ohne Zweifel auf den Tod sich concentrirt hat, so kann doch als Grund der Rechtfertigung nicht der Tod und das Leiden des Todes an sich in Betracht kommen, sondern nur der in dem Tode bewiesene Gehorsam. Demnach hat sich der allgemeine Gedanke, den wir oben entwickelten, daß Gott in Christo, dem Gerechten, uns für gerecht erklärt, jetzt näher dahin bestimmt, daß insbesondere an den Tod Christi dies göttliche Urtheil sich anknüpft, wiefern die Gerechtigkeit des Vertreters eben in der That seines Todes als völlig verwirklicht gesetzt ist. Statt des Todes nennt der Apostel das Blut Christi, um den Herrn in seinem Tode als das Sühnopfer zu bezeichnen. Vgl. Heb. 9, 14. 22. Wir gewinnen hieraus und aus dem eben Bemerkten die Vorstellung, daß in dem Tode Christi die

That der Hingabe in welcher der Gehorsam seines ganzen Erdenlebens sich vollendet, das Opfer ist, durch welches, wiefern es in ihm von der Menschheit dargebracht wird, die Sünde der Menschheit gesühnt wird (ἱλάσκεσθαι) d. h. bedeckt, in den Augen Gottes zugedeckt (כפר) wie denn auch 1 Joh. 2, 1. 2. es deutlich gesagt ist, daß Christus, insofern er gerecht ist, die Sühnung ist für der Welt Sünden. [55]) In seinem Blute nun, gedeckt gleichsam von demselben, sind wir gerechtfertigt vor Gott, nachdem wir (V. 10.), während wir noch Gott verfeindet waren, mit ihm versöhnt worden durch den Tod seines Sohnes. [56]) Das δικαιωθῆναι bezeichnet immer die Recht-

---

[55]) Gerade, wie es Jes. 53, 11. heißt, daß der Knecht Gottes als der Gerechte die Vielen gerecht macht. Das übrigens der Begriff des Sühnopfers im A. T., von welchem offenbar in der Bestimmung desselben auszugehen, kein anderer ist, als der oben angedeutete, kann ich hier lediglich voraussetzen, wie es überhaupt hier zu weit führen würde, die gegebene Darstellung mit andern mehr oder weniger verwandten oder abweichenden Theorien aus einander zu setzen. Die Theorie von dem stellvertretenden Strafleiden wird fürs Erste schwer haben exegetisch sich gegen die Polemik von Steudel, Klaiber, Bähr zu vertheidigen. In Beziehung auf die dogmatische Kritik ist vor allem genügend nachzuweisen, woher nach dem Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit jenes **Residuum** von Strafe, welche das Sühnopfer stellvertretend büßen mußte. Gott straft die Sünder, so lange und sofern sie in der Sünde sind; indem er aber die Sünde wegnimmt, fällt auch die Strafe weg. Daß er ungeachtet der Sünde den Sündern seinen Willen die Sünde und die Strafe aufzuheben, und die Möglichkeit dessen eröffnet, das ist seine Gnade. Die πάρεσις Röm. 3, 25. ist nicht das Unterlassen der Strafe, sondern umgekehrt das Bestehenlassen der Sünde mit der Strafe, sowie die δικαιοσύνη nicht die Strafgerechtigkeit, sondern nach V. 26 die Gerechtigkeit, nach welcher er aus Gnaden die Sünder gerecht macht, nach V. 3—5 die Treue, nach welcher er seiner offenbarten Ordnung gemäß das normale Verhältniß wieder herstellt. Vgl. 10, 3.

[56]) Das καταλλαγέντες V. 10. ist parallel mit dem δικαιωθέντες V. 9, so wie der Vordersatz V. 10. mit V. 8 und 6. Vgl. den

fertigung, wiefern sie dem Einzelnen subjectiv angeeignet und im Glauben gewiß wird, das *κατηλλάγημεν* aber einen Act, welcher objectiv, indem Christus starb, vollbracht worden, wie es 2 Cor. 5, 18. 19. heißt, daß Gott in Christo Jesu die Versöhnung vollbrachte, bevor sie den Menschen dargeboten ward. Sie ist aber, wie eben daselbst es heißt, darin vollbracht, daß er ihnen die Sünden nicht zurechnet, daß sie, wiefern er sie in Christo ansieht, vor ihm in seinem Urtheil nicht mehr als Sünder und dadurch als seine Feinde, sondern als gerecht und dadurch befreundet mit ihm gesetzt, daß sie vor ihm, ideell und potentiell versöhnt sind, obwohl sie in der Wirklichkeit es noch nicht sind. [57]) Darnach ergeht an sie die Aufforderung subjectiv versöhnt zu werden, indem sie vernehmen das göttliche Gnadenurtheil, daß es, zuvörderst über die Welt im Ganzen und in sie gesprochen, nun auch in des Einzelnen Seele hineingesprochen werde. [58]) Dies *καταλλαγῆναι* ist = *δικαιωθῆναι*, wiewohl Röm. 5, 10. in dem *καταλλαγέντες* das Objective und Subjective zusammenzufließen scheint.

Der Inhalt jener objectiven Versöhnung wird aber in der angeführten Stelle 2 Cor. 5 auch noch in anderer Weise dargestellt und diese Darstellung führt uns zugleich auf die Stellung,

---

ähnlich formirten Satz Eph. 2, 5. und dazu die Erklärung von Harleß. Auch Nitzsch gegen Möhler S. 136.

57) Das *μὴ λογίζεσθαι τὰ παραπτώματα* ist = *ἄφεσις*, nur daß jenes einen immanenten, dieses einen transitiven Act Gottes ausdrückt. Die Vergebung aber, d. h. Aufhebung des Strafurtheils und die *δικαίωσις* sind Ein und derselbe Act, nach seiner negativen und positiven Seite.

58) Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 137. Der *ἱλασμὸς* also ist das Werk Christi, vollbracht in seinem Tode, die objective *καταλλαγὴ* das Werk Gottes, vollbracht in dem Werke Christi, die subjective *καταλλαγὴ* als die Einheit der Sündenvergebung und Rechtfertigung, das Werk Gottes, welches in dem einzelnen Gläubigen vollbracht wird, so daß in ihm sich verwirklicht, was in der objectiven *καταλλαγὴ* potentiâ gesetzt ist.

welche die Auferstehung Christi in Verhältniß zu seinem Tode einnimmt. Was nämlich in dem 18 V. neu hinzugesetzt wird, ist in dem ersten und Hauptsatze enthalten, durch welchen der Apostel, wie öfter in den Corintherbriefen, dem Vorwurfe des Selbstruhms vorbeugen will, sofern dieser wegen der vorhergehenden Schilderung wider ihn erhoben werden mögte. Er sagt also, daß Alles das, was er sich beygelegt hat, nicht sein eigenes Werk und Verdienst ist, sondern das Werk Gottes. Demnach müssen die beyden Participien καταλλάξαντος und δόντος eine Recapitulation der zuvor beschriebenen Gnadengüter enthalten, wie denn auch das zweyte auf die weiter zurückliegende Schilderung der apostolischen Trefflichkeit des Paulus zurückweiset, das erste aber ohne Zwang sich auf die zunächst vorhergegangene Darstellung der Eigenthümlichkeit des christlichen Lebens überhaupt zurückbezieht, die an dem Apostel eben in seiner apostolischen Trefflichkeit sich beweist und verwirklicht. Das ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν bezeichnet ja ohne Weiteres den Versöhnungstod. Vgl. Röm. 5, 6 ff.; in welchem Sinne es aber gesagt ist, kann nach dem Folgenden nicht zweifelhaft seyn.[59]) Daß in dem ὑπὲρ die Bedeutung „zum Besten" in die Bedeutung „anstatt" übergegangen ist, beweist der Nachsatz, der mit dem ἄρα nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn hat, es ist ohnehin nach V. 20 vorauszusetzen. Er ist aber anstatt aller gestorben, nicht, wie man sonst die Redensart nicht selten erklärt hat, in dem Sinne, daß die πάντες nun nicht sterben, sondern umgekehrt, V. 15, mit der Bestimmung, daß nun auch sie selbst aufhören zu leben (für sich selbst) d. h.

---

59) Baur (die christliche Lehre von der Versöhnung, S. 8.) erkennt an, daß die vorliegende Stelle eine der wichtigsten ist in der Reihe der Stellen, in welchen der Apostel vom Tode Jesu spricht, fügt aber, nachdem der Hauptgedanke herausgehoben ist, hinzu: wie viele Mittelideen fehlen hier noch zu einer entwickelten Satisfactionstheorie. Allerdings ist formell dogmatisch eine Theorie nicht gegeben, wohl aber vollständig das Material derselben und wir sind ja auch nicht an diese Stelle allein gewiesen.

sterben, und anfangen zu leben (für ihn) d. h. auferstehen. Daß Letzteres der Apostel im Sinne hat, ist unverkennbar, weil er nachträglich hinzusetzt, daß Christus für sie auch auferstanden ist, und es ergiebt sich folgendes Schema: er ist für sie gestorben damit sie sich selbst absterben, er ist für sie auferstanden, damit sie auferstehen, um ihm zu leben. Wie ist nun das ὑπὲρ zu verstehen? Darüber giebt V. 14 Auskunft: indem er gestorben ist, sind sie gestorben, ob sie gleich nach V. 15 noch erst sterben sollen. Also obwohl sie in der Wirklichkeit noch nicht gestorben sind, sind sie es doch d. h. offenbar, sie sind es potentiell, so daß sie als Gestorbene gelten — vor Gott V. 19 (das λογίζεσθαι) und für den Glauben (das κρίνειν V. 14) Die Bedeutung seines Sterbens liegt demnach darin, daß er in demselben als ihr repräsentirendes Haupt potentiell und vor Gottes Anschauung ihr Sich-selbst-sterben vollbracht hat. Hiermit aber ist, wie es scheint, vorausgesetzt, daß er sterbend selbst in seiner Person und für sich eben dieses Sterben in welchem er sie repräsentirte, vollbracht hat. Nun hat er nicht, wie sie, sich selbst zu leben aufgehört: das hieße, er hätte die Sünde gekannt, V. 21. Allein dasjenige Sterben hat er in seinem Tode vollbracht für seine Person, in welchem ihr Sich-selbst-sterben gesetzt ist. Er ist gestorben, das heißt in diesem Zusammenhange, er hat sein Leben nicht für sich behalten wollen, sondern hat es freywillig dahin gegeben [60]) — er ist gehorsam gewesen bis zum Kreuzestode. Und in dieser Einheit seines physischen und sittlichen Sterbens ist die Menschheit, die er vertritt, sofern sie die alte Menschheit ist, gestorben, sie ist angesehen als gestorben sich selbst d. h. der Sünde, Gott

---

60) In diesem Sinne kann man auch sagen, daß er sich selbst gestorben ist. Er hat seine Selbstheit nur gesetzt um sie aufzuheben durch Hingabe seiner Selbst an Gott. So ist er gestorben sein ganzes Leben hindurch und vollendet hat er es in seinem Tode, in welchem eben das ganze Leben dahin gegeben ist.

rechnet ihr die Sünden nicht zu, sie ist als gerecht dargestellt durch den Gehorsam des Einen, den im Tode vollendeten.

Welche Bedeutung kommt seiner Auferstehung in diesem Gedankenzusammenhange zu? In dem neuen Leben, das für ihn sie leben sollen, wird das wahr und wirklich gemacht, daß er für sie auferstanden ist. Seine Auferstehung also ist das Vorbild des neuen Lebens, zu welchem jenes geistliche Sterben den Eingang bildet; folglich muß Christus als der Auferstandene dieses neue Leben in seiner Person repräsentirend darstellen. Wie dies zu denken sey, ist oben schon angedeutet, wir wollen es hier mit Rücksicht auf unsere Stelle beschreiben. Jenes Sterben Christi, die Hingabe seines irdischen Selbst ist die That seines Lebens auch in dem Sinne, daß es vollbracht ist eben durch das höhere Leben, welches in ihm war und durch diese That sich verwirklicht und bethätigt hat (Vgl. Hebr. 9, 14). Indem nun diese That durch die That seines Todes sich vollendet, ist mit seinem Tode sein Leben an sich vollendet (τελειωθείς) und innerlich in sich zu voller Energie entwickelt. Sofern es aber in der Gestalt des Fleisches der Sünde und im Zusammenhang und im Kampf mit der sündigen Welt sich verwirklichte, hatte es noch nicht die seinem Begriff adäquate Wirklichkeit. Denn dies Leben ist schon an sich ein höheres, denn das irdische; es wird und verwirklicht sich in dem irdischen als das höhere; aber es ist nicht als verwirklichtes, bis es, über das irdische hinausgegangen durch die Pforte des Todes, den Kampf und das Werden seiner selbst im Kampfe hinter sich hat und aufgehoben in das Resultat des Sieges, daß es, enthoben dem hemmenden und versuchenden Zusammenhange mit der Welt, rein dasjenige, was es nach seinem Begriff ist, ein Seyn in Gott für Gott und die Darstellung dieses Seyns ist. Dieses Ziel ist erreicht wit dem Moment, wo das Leben, vollendet, wie es in sich durch den Tod ist, so auch in der erneuten Leiblichkeit als vollendetes auftritt, sein neues Stadium zu beginnen. So wie also Christus in seinem Tode sich selbst vollendet hat, so ist er in seiner Auferstehung der Vollendete;

so wie er im Tode die Hingabe seiner selbst vollbracht hat, so hat er in der Auferstehung sich wieder gewonnen; so wie er in seinem Tode das Negative, die Ueberwindung der Sünde vollzogen hat, so ist in dem Auferstandenen positiv das Leben dargestellt, welches, enthoben dem Zusammenhange mit dieser Welt, des Todes los ist und außer Gemeinschaft mit der Sünde. Und denken wir ihn jetzt auch auf dieser Stufe als das repräsentirende Haupt der Gemeinde, so ist in dem Gestorbenen sie als gestorben sich selbst und für die Sünde, in dem Auferstandenen als auferstanden zu einem Leben, frey und ledig von der Sünde, dargestellt. Wir müssen es immer uns gegenwärtig halten: die ganze Erscheinung Christi im Fleische und die ganze Entfaltung derselben ist angesehen von Gott und von dem Glauben als das, was sie potentiell ist, als der Uebergang der Menschheit, deren Fleisch und Blut er trug, aus dem alten Leben in das neue, wiefern in seiner Person dieselbe Menschennatur, die von Adam her mit der Sünde behaftet ist, sündlos sich verwirklicht. So ist seine ganze Erscheinung im Fleische, wie sie stetig im Gegensatz gegen die Sünde das wahre Leben darstellt, anzusehen als das Sterben der Menschheit nach dem alten Menschen und als ihr Auferstehen zum neuen Leben. Wie aber dieser Proceß seine Vollendung hat in der Einheit des Todes und der Auferstehung Christi, so wird er auch in und an diesen Momenten als vollendet angeschaut, und in dem Gestorbenen und Auferstandenen ist die Menschheit sittlich gestorben und auferstanden. Hiernach begreift es sich, wie nach unserer Stelle Christus in dem Sinne als unser Stellvertreter auferstanden ist, daß diese seine Stellvertretung ihren bestätigenden Erfolg hat in dem neuen Leben, welches wir leben für ihn.

Ich habe bei dieser Entwicklung auch die Stelle Röm. 6, 2—11 schon vor Augen gehabt, wo dieselben Gedanken vollständiger dargestellt sind, die dort nur angedeutet wurden. Wenn hier der Apostel anhebt die Christen zu erinnern, daß sie gestorben sind mit Christo für die Sünde u. s. f., so ist hiemit

unstreitig bis V. 5 ein subjectiver Vorgang gemeint, von welchem sie sich bewußt werden sollen, daß er an und in ihnen vollzogen ist. Dies ist daraus zu schließen, daß der Vorgang in das Moment gesetzt wird, wo sie subjectiv durch die Taufe Christo einverleibt wurden (ἐβαπτίσθημεν εἰς χρ.) so daß sie geworden sind zusammengewachsen mit ihm durch einen Tod ähnlich dem Tode, den er starb. Paulus argumentirt also in der Weise, daß er den Lesern zum Bewußtseyn bringt, welche Lebensweise durch ihren Zutritt zu Christo in ihnen gegründet ist, um daraus zu folgern, daß sie unmöglich den Widerspruch in sich dulden können, jetzt noch die entgegengesetzte Lebensweise für zulässig zu halten. Er bezeichnet nun, was an ihnen geschehen ist, als eine nachbildende Gemeinschaft mit dem Sterben Christi, und daraus zieht er den Schluß, daß, so gewiß auf Christi Tod seine Auferstehung gefolgt ist, die Christen als Genossen seines Todes auch seine Auferstehung durch den Wandel in dem neuen Zustande des wahren Lebens nachbilden müssen. Wofern man es nun irgend genau nimmt mit den Worten und nicht ohne Noth sich zu der Annahme versteht, daß der Apostel einen Schluß macht, der als solcher nicht tauglich ist, so muß offenbar vorausgesetzt werden, daß nach der göttlichen Ordnung des Heiles Christi Tod und Auferstehung in ihrem nothwendigen Zusammenhange eben jenes Zwiefache darstellen, wovon an den Christen das Eine vollbracht ist und das Andere vollbracht werden muß. Zum Ueberfluß aber hat der Apostel dies auch ausdrücklich hinzugesetzt: schon V. 6 ist wohl das συνεσταυρώθη nicht mehr auf einen subjectiven, in den Christen vollzogenen Vorgang zu beziehen. Wenn auch der Ausdruck συσταυρωθῆναι an sich diese Auffassung zuläßt, [61]) so scheint doch die 3 pass. verglichen mit V. 3. 4,

---

[61]) Vgl. (Röm. 8, 17.) besonders Gal. 2, 19. 20. wo durch ἀπέθανον wegen des διὰ νόμου das subjective Sterben bezeichnet seyn muß, und dasselbe daher auch durch συνεσταύρωμαι, wiewohl es wahrscheinlich ist, daß der Apostel mit diesem Worte noch weiter

auf einen Vorgang zu deuten, der außerhalb des Subjects und in der Kreuzigung Christi schon vollzogen ist. Auch ließe sich der Einwand, daß zur Begründung für V. 5 dieser selbst tautologisch wiederholt wäre, kaum dadurch vermeiden, daß man in V. 6 allen Nachdruck auf den Finalsatz legte, und dieser eigentlich das Object des γινώσκειν enthielte. Denn am natürlichsten sucht man das Object des γινώσκειν und das Begründende für 5 gleich in dem ὅτι u. s. w. Insbesondere scheint es durch V. 7 entschieden zu werden, daß V. 6 von einem objectiven in Christo vollzogenen Acte die Rede ist, der für uns einen Gegenstand der Glaubenserkenntniß bildet und in dieser Eigenschaft die Basis ist jenes subjectiven Vorgangs. Denn der allgemeine Satz V. 7 (vgl. I. S. 116) kann doch nur in dem Sinne auf den vorliegenden Fall angewandt werden, daß, wer gestorben ist für die Sünde, von Gott für frey von der Sünde erklärt ist. Unmöglich aber scheint es, daß Paulus nach seinem Sprachgebrauch das δικαιωθῆναι auf das geistliche Sterben der Christen, und nicht auf den Tod Christi sollte gegründet haben. Außerdem wird obige Erklärung auch durch den Parallelismus empfohlen, da offenbar durch V. 6. 7. die erste, durch V. 9. 10. die zweite Hälfte von V. 5 erörtert wird, so daß V. 8 das Thema wiederholt und V. 11 der Inhalt der Erörterung zusammengefaßt ist. Nun ist aber nach V. 9. 10 der Glaube, V. 8, daß wir, die Gestorbenen, mit Christo leben werden, darauf gegründet, daß er als der Gestorbene und Auferstandene dies Leben vorbildlich darstellt,

---

zurückgegangen ist und das subjective mit dem objectiven, welches in Christi Kreuzestode geschehen ist, zusammengefaßt hat, um jenes auf dieses zurückzuführen. Denn der Ausdruck scheint mir doch auf einen Vorgang zu deuten, der in der Kreuzigung Christi selbst vollbracht ist. Ganz genau parallel der Stelle des Römerbriefes ist Gal. 6, 14. wo bestimmt gesagt ist, durch das Kreuz Christi sey es vollbracht, daß für den Gläubigen die Welt nicht mehr ist und er nicht für die Welt.

und wenn wir endlich nach V. 11 mit Rücksicht auf Dieses, was in Christo vollbracht ist, uns als todt für die Sünde und lebend für Gott in Christo ansehen sollen (vgl. 2 Cor. 5, 14), so ist wohl nicht zu bezweifeln, daß auch dieses Todtsein = συσταυρωθῆναι V. 6, ein im Glauben gedachtes und dasjenige ist, welches potentiell in Christi stellvertretendem Tode für uns vollbracht und von Gott (V. 7.) zu unserer Rechtfertigung uns zugerechnet ist. Demnach ist der Sinn und Zusammenhang im Ganzen dieser: wenn wir in seinem Tode ihm gleich geworden sind, so müssen wir auch in der Auferstehung es werden; unsere Gemeinschaft nämlich mit seinem Tode beruht darauf, daß vor Gott, indem Christus gekreuzigt ist, unser alter Mensch gekreuzigt ist mit der Bestimmung, daß er nun auch wirklich in uns vernichtet werde und der Sündendienst aufhöre. Denn wen Gott als gestorben in Christo für die Sünde ansieht, den hat er für frey von der Sünde erklärt, und dadurch ihm die Bestimmung gegeben keine Sünde mehr an sich zu haben. (Wer also glaubt, daß ihn Gott als mit Christo gekreuzigt und gestorben ansieht, der erkennt nothwendig dies als seine Bestimmung, daß er auch wirklich in die Gemeinschaft des Todes Christi eingehe durch Vernichtung des Leibes der Sünde, er sieht sich an als todt für die Sünde, V. 11.) Davon aber ist unzertrennlich, daß er auch das als seine Bestimmung erkennt mit Christo zu leben, indem er in Christo, V. 11, eingeschlossen gleichsam in ihm, umfaßt von ihm und ihm angehörig sich ansieht als lebend für Gott, für den der Auferstandene lebt. Hier ist also bestimmt ausgesprochen, daß in Christi Sterben und Auferstehen das geistliche Sterben und Auferstehen seiner Genossen vorbildlich vollbracht ist. Es ist ferner vorausgesetzt, daß dies nicht etwa nur eine Bedeutung ist, die wir in diese Momente der Erscheinung Christi hineinlegen können, sondern daß sie objectiv nach göttlichem Rathschluß ihnen inhärirt, indem sie uns die moralische Nothwendigkeit auflegt jenen geistlichen Proceß als unsere Bestimmung anzusehen. Es ist aber V. 9. 10. auch gesagt, inwiefern und wodurch denn in

seinem Sterben und Auferstehen Christus eben jenes Sterben und Auferstehen für uns vollbracht hat. Dies beruht darauf, daß er in seinem Tode auf Ein Mal für immer gestorben ist für die Sünde, als der Auferstandene aber ewig lebt für Gott. Wie man hier hat zweifeln können, daß das ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ wesentlich in demselben Sinne Christo beygelegt seyn müsse, in welchem vorher und nachher dasselbe Prädicat den Christen zukommt, ist kaum begreiflich. Ohne Zweifel ist diese Erklärung unzulässig erschienen, weil es schien, daß nach ihr in Christum die Sünde gesetzt wurde, um in ihm selbst erst aufgehoben zu werden. Dieser Schein aber entsteht nur dann, wenn man das parallele νεκρὸς τῇ ἁμαρτίᾳ V. 11 auf das wirkliche subjective Absterben für die Sünde bezieht, während doch das λογίζεσθαι schon auf einen andern Sinn führt, der nun eben durch V. 10 bestätigt wird. Das λογίζεσθαι bezeichnet nämlich die subjective Annahme und Aneignung eines Objectiven, was in Christi Tode gesetzt ist für uns, und zwar ursprünglich durch das göttliche Urtheil, welches in Christo über uns ergeht und auf den Einzelnen seine Anwendung findet, wenn er subjectiv es auf sich bezieht: denket, daß in Christi Tode potentiell und vor dem göttlichen Urtheil ihr als todt für die Sünde gesetzt seyd. Hier ist die ἁμαρτία nicht die Sünde des Subjects, sondern die Sünde als eine objective Macht, für welche wir nicht mehr sind, weil wir nicht mehr ihr hingegeben sind. Vgl. V. 12. ff. und 7, 4. In diesem Sinne das Prädicat auf Christum zu übertragen ist nicht schwierig: mit seinem Tode ist er für die Sünde, die in der Welt ist, ein Gestorbener, sofern er mit ihr in dem Zusammenhange nicht mehr steht, durch welchen er ihr hingegeben war, daß sie nach ihrem Willen mit ihm verfahren konnte. Dieser Wille der Sünde muß wegen der Parallele zwischen Christo und uns auf denselben Zweck bezogen werden, zu welchem auf uns die Sünde, bis wir für sie todt sind, einwirkt. Die Verschiedenheit des Erfolges ist dadurch nicht ausgeschlossen, denn ein bestimmter Erfolg ist durch das ζῆν τῇ ἁμαρτίᾳ nicht

ausgedrückt. Demnach ist er in dem Sinne für die Sünde gestorben, daß sie nicht mehr, um ihn ihrer Herrschaft zu unterwerfen, auf ihn einwirken kann. Hierin liegt ohne Zweifel als unausgesprochene Voraussetzung, daß er sie und ihre Versuchung überwunden hat, denn nur in diesem Sinne ist das Sterben für die Sünde die Bedingung des Lebens für Gott. Dieses nun ist mit seiner Auferstehung eingetreten, ein Leben für Gott, welches in anderer Weise dies ist, als in welcher er auch vor seinem Tode es lebte, ein Leben ohne Berührung und Kampf mit der Sünde rein für Gott. Der 10te V. soll ausdrücken, daß derjenige Zweck, den Christus durch sein Sterben erfüllen sollte, vollständig durch dasselbe erfüllt ist; es kann von einem Sterben Christi nicht mehr die Rede seyn, denn durch den Tod, den er erfahren hat, ist dasjenige vollständig geleistet, was er durch seinen Tod leisten sollte. Sofern aber durch ihn als das Haupt in seinem Tode die Negation der Sünde, in seiner Auferstehung das Leben, in welchem die Sünde negirt ist, für die Totalität der Glieder seines Leibes eingetreten ist, sind potentiell wir in ihm todt für die Sünde, lebend für Gott. Dadurch, daß in das sündige Gesammtleben ein Glied eintritt, von welchem die Sünde ausgeschlossen ist, ist für das Gesammtleben die Aufhebung der Sünde gegeben. Zu dieser bildet, wie wir früher sahen, den unmittelbar nächsten Gegensatz der Stand der Gerechtigkeit. Hier aber setzt Paulus sogleich die Frucht der Gerechtigkeit, das Leben. Denn offenbar ist in diesem prägnanten Sinn das συζήσομεν, ζῇ, ζῶντας, V. 8—11, zu nehmen, vgl. V. 4. Durch den Tod Christi ist also für ihn mit der Sünde der Tod, wiefern er unmittelbar der Sünde Sold ist, ausgeschlossen, und durch seine Auferstehung das wahre Leben gesetzt, durch welches mit der Sünde dieser (geistliche) Tod ausgeschlossen ist. Und in seinem Tode sind zugleich wir abgestorben demjenigen Leben, welches durch die Sünde der Tod war, in seiner Auferstehung aber tritt für uns das wahre Leben ans Licht, durch welches als durch sein Gegentheil der Tod aufgehoben ist: so ist die Auferstehung Christi

als das Resultat seines irdischen Lebens betrachtet, und mit Hinsicht auf unser irdisches Leben die Aufhebung des Todes, wiefern sie das in dem irdischen Leben durch Ueberwindung der Sünde entwickelte geistliche Leben in sich enthält und als vollendet darstellt.

Indem auf diese Art durch Christi Tod und Auferstehung das (negative) Absterben der alten Menschheit und das (positive) Hervortreten der neuen repräsentirt wird, enthalten sie in ihrer Einheit den Grund und die Voraussetzung für die Vergebung und Rechtfertigung sowohl, als für die Bekehrung und Erneuerung denn in Christo erkennt uns Gott als gestorben für die Sünde und lebend für ihn in der Gerechtigkeit zum ewigen Leben, Christus ist aber auch das Vorbild und zugleich die Potenz unseres wirklichen Absterbens für die Sünde und unserer wirklichen Erweckung zu dem neuen Leben, daß wir in seiner Gemeinschaft auch Genossen seines Todes werden und seiner Auferstehung. In der zuletzt behandelten Stelle laufen diese beiden Betrachtungen in einander, denn der Apostel gründet eben darauf die Nothwendigkeit des geistlichen Sterbens und Auferstehens, daß die Gläubigen angesehen sind als gestorben und lebend in Christo. Eben so auch 2 Cor. 5, 15 ff. Anderweitig hat sich die Reflexion auf das eine oder das andere beschränkt, und wir finden auch, daß die eine oder die andere Seite der Umwandlung des menschlichen Zustandes nur auf eines jener beyden Momente des Heilandslebens bezogen wird. Dies Letztere kann im Allgemeinen nicht befremden, da überall der Tod Christi, wenn er als Grund des Heiles gesetzt wird, als der in der Auferstehung aufgehobene gedacht ist und eben so die Auferstehung sein verdienstliches Leiden und Sterben als Voraussetzung in sich enthält. In diesen Fällen aber, wo entweder des Todes oder der Auferstehung allein gedacht wird, ist in der Regel mit dem Tode Christi die imputative Umwandlung in Zusammenhang gesetzt, mit der Auferstehung die Wiedergeburt zu neuem Leben. Es begreift sich auch von selbst, daß das Leben mit dem Leben in Correspondenz gesetzt wird;

jene Hervorhebung des Todes Christi aber erklärt sich, wenn wir uns erinnern, daß es das Opferblut ist, wodurch die Versöhnung gestiftet wird. Auch ist die Vergebung und Rechtfertigung das prius vor der Wiedergeburt (oder in der Wiedergeburt, wenn wir mit Schleiermacher in diesen Begriff das Zwiefache zusammenfassen); auch hieraus ist es begreiflich, daß sie in demselben Maaße an den Tod Christi angeknüpft wird, in welchem die Auferstehung insbesondere als das Unterpfand des neuen Lebens erkannt wird. Wir wollen diese Bemerkungen an einzelnen Stellen nachweisen, wobey indeß diejenigen, welche das geistliche Sterben und Auferstehen der Glieder Christi darstellen, einer spätern Betrachtung vorbehalten bleiben. Es handelt sich jetzt um dasjenige, was objectiv in Christo durch sein Sterben und Auferstehen vollzogen ist.

Es heißt Röm. 8, 34. daß wir gesichert vor der Verdammniß und der Rechtfertigung bey Gott (V. 33) gewiß sind, weil Christus gestorben, ja auch auferstanden ist und uns vertritt zur Rechten Gottes. Hier ist also seinem Tode die Auferstehung nicht nur zur Seite gestellt, sondern in sie erst die Vollendung dieses Werkes gesetzt. Als der Auferstandene vertritt er uns. Wodurch? das ist nicht gesagt: nach dem Bisherigen antworten wir: durch sein in Herrlichkeit vollendetes Leben, das als solches in dem Auferstandenen dargestellt ist und von ihm geltend gemacht wird und gilt vor Gott als stellvertretend für uns. [62]) Lassen wir hierauf die Darstellungen des Hebräerbriefes folgen. So sehr dieses Buch dem Tode Christi die Kraft des sühnenden Opfers zuerkennt, eben so entschieden ist es doch, daß nach seiner Vorstellung Christus durch den Tod erst zum Hohenpriesterthum eingegangen, der Hohepriester *geworden* ist und im Stande seiner Erhöhung erst das hohen-

---

[62]) Daß ἐντυγχάνειν gerade die Fürbitte bezeichnen soll, ist mir nicht gewiß; es macht dies indeß keinen wesentlichen Unterschied.

priesterliche Werk vollbringt. [63]) Vgl. zu der Pauliniſchen Stelle beſonders 7, 24 ff. wo auch das ἐντυγχάνειν, ſtatt deſſen 9, 24 ἐμφανισθῆναι. Wie überall in dem Hebräerbriefe die Verrichtung des Altteſtamentlichen Hohenprieſters am großen Verſöhnungstage das Subſtrat bildet für die Anſchauung des Werkes Chriſti, ſo liegt auch hier die Vorſtellung zum Grunde, daß Chriſtus ſein Opfer vollbracht hat in ſeinem Tode auf Erden außerhalb des Vorhangs, aber dargebracht hat er es mit der ſühnenden Geltung des Opfers erſt, da er in das Allerheiligſte eingegangen iſt, 6, 19 f. 8, 1. 2. 11. ff. 24 ff. 10, 19 ff. hiermit hat er potentiell auf Ein Mal die Sühnung vollbracht 7, 27. 10, 10 ff. und verwirklicht ſie beſtändig als unſer ewiger Vertreter. 7, 25. Fragen wir: was iſt es, das Chriſtus im Himmel Gott dargebracht hat und wodurch iſt er unſer verſöhnender Vertreter? ſo heißt es, daß er ſich ſelbſt dargebracht hat, 7, 27, ſich ſelbſt in ſeinem Blute, 9, 12 ff., 25 ff. Fragen wir weiter, in welcher Eigenſchaft denn Chriſtus das Opfer iſt, zu unſerer Sühnung dargebracht, ſo iſt nicht geſagt, daß er es iſt als derjenige, der die Strafe erlitten hat, auch ließe ſich dieſe Darbringung, wiefern ſie im Himmel geſchähe, gar nicht füglich in einer Anſchauung fixiren, während eine ſolche doch unſtreitig dem Verfaſſer vorſchwebt. Dagegen heißt es 9, 14, daß Chriſti Blut unſer Gewiſſen reinigt, wiefern er durch den ewigen Geiſt fleckenlos ſich Gott dargebracht hat; nach 10, 4—10 ſind wir durch das Opfer des Leibes Chriſti geheiligt, wiefern ſein Leib beſtimmt war zur Vollbringung des göttlichen Willens; nach 5, 8—10 iſt er als der Vollendete, nachdem er an ſeinem Leiden Gehorſam gelernt, der hohen-

---

[63]) Vgl. Bleek zu Hebr. 2, 17, wo die übrigen Stellen geſammelt ſind. Der Ausdruck „Inauguration zu der Würde des Hohenprieſters" dürfte indeß für die Vollbringung des Opfertodes nicht bezeichnend ſeyn. Einer Inauguration bedurfte es für dieſen Hohenprieſter nicht, nach 7, 27.

priesterliche Urheber ewigen Heils, wie auch 2, 10—18 sein hohenpriesterliches Vermögen darauf gegründet wird, daß er als unser Bruder und Vorgänger durch versuchendes Leiden vollendet worden. Daß nun in dieser Vollendung vor Allem seine Auferstehung enthalten ist, daß durch sie das Vollendetseyn repräsentirt wird, ist von vorne herein nicht zu bezweifeln, und in der einzigen Stelle, wo ihrer ausdrücklich gedacht ist, 13, 20, ist durch den großen Hirten der Schaafe, der dies ist in dem Blute des ewigen Bundes, der ἀρχηγὸς bezeichnet, welcher selbst den Weg in die Herrlichkeit vorangegangen ist, den er uns als der hohenpriesterliche Vertreter eröffnet, 2, 10 ff., 10, 19 ff. Mithin ist die Lehre des Briefes, daß Christus als der im Leiden und Sterben durch Gehorsam in der Versuchung sittlich vollendete unser priesterlicher Vertreter ist, durch dessen Fleckenlosigkeit unsere Sünde bedeckt wird, so wie durch seine zuständliche Vollendung in der Herrlichkeit auch uns das Heil, dessen wir in ihm versichert sind, gezeigt ist. Den Vollendeten aber stellt als solchen die Auferstehung dar, und zwar, was hier zunächst in Betracht kommt, mit Rücksicht auf sein Leben im Fleische, den im Gehorsam Vollendeten: er ist von den Todten zurückgeführt als derjenige, der in seinem Blut der große Hirte ist. Nachträglich bemerke ich, daß 7, 26 das κεχωρισμένος ἀπὸ ἁμαρτωλῶν und 9, 28 das χωρὶς ἁμαρτίας (vgl. 12, 3) [64]) eine Parallele bildet zu dem τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν Röm. 6, 10. — In der Stelle Röm. 4, 24. ist die Auferweckung Christi mit Rücksicht auf V. 17 u. 19 das beglaubigende Zeugniß der göttlichen Allmacht, zugleich aber das abschließende Moment des göttlichen Werkes, auf welches wir das Vertrauen setzen. Dieses Verhältniß wird ausdrücklich ausgesprochen in dem folgenden V., der aus dem bisher entwickelten Gedankenkreise einiges Licht gewinnen dürfte. Als die gewöhnliche Erklärung dürfen wir diejenige betrachten,

---

64) Vgl. Tholuck zu den StSt.

nach welcher die Auferſtehung als Glaubensgrund und inſofern als Grund unſerer ſubjectiven Rechtfertigung gedacht wäre. Indeß ſcheint zunächſt der Parallelismus zu erfordern, daß das zweyte διὰ eben ſowohl wie das erſte die Vermittelung eines Objectiven, welches eben durch die Auferſtehung ſelbſt ſchon vollbracht iſt, bezeichnet. Und wenn gleich die δικαίωσις, wie oben bemerkt worden, innerhalb der Subjectivität vollzogen wird, ſo iſt ſie doch zugleich ein außerhalb des Subjects begründetes Werk Gottes, 5, 18. Demnach faſſe ich den Wortſinn auf dieſe Weiſe: er iſt in den Tod dahin gegeben, damit objectiv die Vergebung unſerer Sünden, er iſt auferweckt, damit ebenfalls objectiv unſere Gerechtſprechung begründet würde. Demnächſt iſt zu bemerken, daß Vergebung der Sünden und δικαίωσις nur die zwey Momente Eines und deſſelben Acts bezeichnen, jene das negative, dieſe das poſitive und jenes die Vorausſetzung von dieſem. Hiedurch erinnert die Stelle an 6, 10. 11, und es ergiebt ſich, daß Vergebung der Sünden und δικαίωσις, von denen keine ohne die andere iſt, durch Chriſti Sterben und Auferſtehen begründet ſind, von denen ebenfalls das eine nicht ohne das andere als Moment des Heilswerkes gedacht wird, daß aber insbeſondere das Negative auf den Tod, das Poſitive auf die Auferſtehung des Herrn bezogen wird. Ueber den Sinn, in welchem dies geſchieht, giebt die Stelle ſelbſt keinen Aufſchluß; wie ich in dieſer Hinſicht ſie verſtehe, iſt in dem Obigen enthalten. — Auf ähnliche Weiſe ſind Röm. 5, 10 zwey zuſammengehörige Gnadenacte Gottes gleichſam vertheilt über den Tod ſeines Sohnes und das Leben des Auferſtandenen: in dem Begriff des κατηλλάγημεν herrſcht unſtreitig das Negative, die Sündenvergebung vor; das entſprechende σωθησόμεθα indeß drückt ſogleich den Erfolg aus, in welchem die δικαίωσις ſich verwirklicht, ſo wie das ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ ſogleich die ſubjective Gemeinſchaft mit dem Leben des Auferſtandenen. (Vgl. δικαίωσις ζωῆς 5, 18.) Dabey aber iſt vorausgeſetzt, daß vorbildlich durch ſeine Auferſtehung das neue Leben repräſentirt wird, welches die Verſöhnten Kraft der

Rechtfertigung gewinnen, um in demselben, als Genossen desselben errettet zu werden von dem künftigen Verderben. — Mit dieser Stelle vergleichen wir Röm. 10, 9. 10, wo es durch den Rückblik auf V. 7 veranlaßt ist, daß aus dem Inhalt des seligmachenden Glaubens die Auferstehung Christi speciell hervorgehoben wird. Auch hier ist V. 10 die σωτηρία als die zukünftige Verwirklichung des Heils unterschieden von der Einsetzung in denjenigen Stand, in welchem wir des Heils fähig erklärt sind; letztere ist hier freylich durch den positiven Begriff der δικαιοσύνη ausgedrückt. Die Auferstehung Christi aber ist auch hier V. 9 insbesondere auf die σωτηρία bezogen, jedoch hier geradezu auf die Zukunft des Heils, deren Unterpfand sie als der Eintritt Christi in die Herrlichkeit ist; insofern gehört diese Stelle in den folgenden Abschnitt.

Daß in der Auferstehung Christi die geistliche Belebung seiner Glieder enthalten war, lesen wir Eph. 2, 5. Zu dieser Stelle ist von Harleß hinreichend gezeigt, daß sie nicht von der subjectiven Gemeinschaft mit dem Auferstandenen redet, sondern von einer allgemeinen Bedeutung, welche Christo und seiner Auferstehung, indem diese damals sich zutrug, mit Beziehung auf das geistliche Leben derer zukam, die mit ihm durch subjective Lebensgemeinschaft vereinigt werden sollten. Wenn aber derselbe Ausleger diese Bedeutung der Auferstehung des Herrn nur darin setzt, daß dieses Factum uns seine Macht zu erlösen und lebendig zu machen verbürgt, so scheint hiermit der Ausdruck, den der Apostel gewählt hat, zumal in Vergleich mit ähnlichen Stellen, nicht begriffen zu seyn. Denn wenn anderweitig gelehrt wird, daß in der Auferstehung Christi unsere künftige, leibliche Auferweckung gesetzt ist, so soll unstreitig nicht das nur gesagt seyn, daß seine Macht uns einst zu erwecken verbürgt ist durch seine Auferweckung, sondern wir sollen eben dasjenige selbst verwirklicht und dargestellt sehen in ihm, was nach seinem Vorgange auch uns bevorsteht. Daß nun in dasselbe Verhältniß der Apostel auch unsere geistliche Auferweckung gestellt hat, ist

um so mehr vorauszusetzen, da der Ausdruck συνεζωοποίησε doch am natürlichsten auf die Vorstellung führt, daß in Christo durch seine Auferstehung eben die ζωὴ sich verwirklicht und dargestellt hat, zu welcher wir auferweckt werden, das geistliche Leben, welches den geistlichen Tod aufhebt. In wiefern ihr diese von dem Apostel vorausgesetzte Bedeutung zukommt, dies ist oben darzulegen versucht worden.

Die Stellen zu sammlen, welche auf den Tod Christi die Aufhebung unserer Schuld zurückführten, ist für unsere Aufgabe weder erforderlich, noch auch dienlich, da sie, für sich betrachtet, großentheils die Art, wie dieser Erfolg durch den Tod des Erlösers vermittelt ist und den Zusammenhang zwischen beyden so ganz unbestimmt lassen, daß der bestimmtere Sinn, den man in ihnen voraussetzt, nur durch allgemeinere Voraussetzungen über die biblische Lehre von der Versöhnung dargeboten wird, Ich beschränke mich daher auf einige wenige Stellen, in welchen eben jener Zusammenhang so, wie er in dem Obigen dargestellt ist, mir bestimmt indicirt zu seyn scheint. Die eine ist Eph. 2, 13 ff. Der Gedanke dieser Stelle ist die Versöhnung und Vereinigung der Heiden mit Israel durch die gemeinsame Versöhnung beyder Theile mit Gott. Daß von der letzteren schon V. 14 und 15 die Rede und die ἔχθρα V. 15 die Feindschaft der Heiden und Juden gegen Gott sey, kann ich mich nicht entschließen mit Harleß anzunehmen. Der Participialsatz καὶ — λύσας erscheint zu sehr als Fortsetzung des ποιήσας — ἕν, und wenn nach diesen Antecedentien ohne nähere Bestimmung die ἔχθρα gesetzt wird, so kann wohl nur die Feindschaft zwischen den beyden bisher getrennten Theilen gemeint seyn, sonst müßte es heißen τὴν ἔχθραν τὴν εἰς oder πρὸς τὸν θεὸν Röm. 8, 7. Luc. 23, 12. Harleß beruft sich besonders — und dies auch mit Rücksicht auf die von ihm bestrittene Auslegung des καταργήσας τὸν νόμον — auf die Incongruenz zwischen den beyden Sätzen: er hat Frieden zwischen uns gestiftet (und das uns trennende Gesetz aufgehoben) um uns mit Gott zu versöhnen: allein es ist nicht nothwendig den Finalsatz V. 15 in der

Art mit diesen Sätzen und ihrem besondern Inhalt zu verknüpfen daß letzterer das Mittel der Versöhnung ausdrückte; das ἵνα scheint vielmehr an den ganzen Complex der vorhergegangenen Sätze loser angehängt zu seyn, um als letzten Zweck des Werkes Christi die höhere Einheit zu bezeichnen, in welcher er sie beyde vereinigen sollte. Uebrigens ist ja das Nächstvorhergehende vor dem ἵνα die Aufhebung des Gesetzes, und diese ist in der That, abgesehen von ihrem Einfluß auf das Verhältniß der beyden Theile, das Mittel der Versöhnung. Er hat das Gesetz als trennendes aufgehoben, indem er es überhaupt aufgehoben hat. In Betreff der ἔχθρα V. 16 bezweifele ich nicht, daß auch sie die Feindschaft zwischen Juden und Heiden ist; so wie indeß in dem vorhergehenden Hauptsatze jene zwiefache Versöhnung zusammengefaßt ist, so wird auch durch die ἔχθρα Alles zusammen bezeichnet seyn, was von Feindschaft Christus aufgehoben hat, also auch die Feindschaft beyder Theile gegen Gott. Nun fragt sich, auf welche Weise Christus den Worten zufolge die Versöhnung durch seinen Kreuzestod vollbracht hat. Harleß legt wiederholt den Accent auf die Entkräftung des gebietenden und somit verbietenden, verurtheilenden Gesetzes, welches als unerfülltes das Verdammungsurtheil über den Schuldigen sprach. Auf den Fluch des Gesetzes aber deutet Nichts im Texte. Wenn das Gesetz aufgehoben ist, wiefern es in Form der δόγματα auftrat, so ist doch diese Eigenschaft nicht identisch mit dem Sprechen des Verdammungsurtheils, und warum hätte Paulus nicht des letzteren ausdrücklich gedacht wie z. B. Col. 2, 14 durch καθ' ἡμῶν und den Relativsatz? Auch stände, wenn er die Aufhebung des Fluchs im Sinne hatte, das gleich folgende ἵνα κτίσῃ-εἰς-καινὸν ἄνθρ. mit dem Vorhergehenden nur in einem sehr mittelbaren Zusammenhange. Vergleichen wir überdies Röm. 7, 6, so ergiebt sich am natürlichsten der Gedanke, daß Christus in der Hingabe seines Fleisches in den Tod das Gesetz, wiefern es den Sündern als solchen in Form der Satzung äußerlich war, für sie aufgehoben und dagegen in seiner Person den Einen neuen Menschen ge-

schaffen (und in seiner Auferstehung dargestellt) hat, in welchem die beyden Theile potentiell zu einem Leben, nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geiste umgeschaffen sind. Dies aber hat er (nach Analogie der früher entwickelten Lehre) dadurch vollbracht, daß er selbst in seiner Person als ihr Stellvertreter dasjenige Leben, welches im Geiste über dem Gesetze ist, d. h. das heilige Leben im vollkommenen Gehorsam gegen Gott verwirklicht hat.[65]) Eben dies es ist nun, wodurch er sie versöhnt hat (vgl. oben zu 2 Cor. 5.) und hierauf deutet auch die offenbare Correspondenz zwischen εἰς ἕνα κ. ἀ. und ἐν ἑνὶ σώματι. Dies σῶμα ist hier allerdings der Leib Christi, der aber zugleich das Symbol seines **corpus mysticum** ist: indem er in dem Einen Leibe sie (potentiell) zu Einem neuen Menschen umschafft, versöhnt er sie mit Gott, Endlich der Schluß, daß er in seiner Person die Feindschaft getödtet hat, ist nicht den Worten adäquat erklärt, wenn er wiederum auf die Entkräftung des verurtheilenden Gesetzes bezogen wird, wie denn die Verurtheilung des Sünders, als **status** gedacht, nicht gleichbedeutend ist mit seiner Feindschaft gegen den Gesetzgeber. In seiner Person ist durch seinen Tod das Böse getödtet, denn dies ist die Feindschaft gegen Gott. Das Böse aber wird getödtet durch das Gute, welches an seine Stelle tritt: so sagt dieser Satz dasselbe, was sonst in den Sätzen ausgedrückt wird, daß wir in Christo nach dem alten Menschen gestorben sind für die Sünde. Unter den Parallelen, die zu dieser Stelle der Colosserbrief bietet, 1, 20—22 und 2, 14, giebt die erste für sich betrachtet, keine bestimmte Vorstellung über die Art, wie Christus die Entfremdeten versöhnt hat in dem Leibe seines Fleisches durch den Tod. Sie wird indeß nach Maaßgabe des individuelleren Ausdrucks im Epheserbriefe erklärt werden dürfen, um so mehr, da zuvor V. 18 Christus eben als das Haupt bezeichnet ist, welches in sich die Bestimmung der Glieder darstellt

---

65) Vgl. Schleiermacher d. chr. Gl. II. S. 146 f.

und vorzeichnet, und da, wie mir scheint, der Ausdruck σῶμα τῆς σαρκὸς V. 22 mit Rücksicht auf das σῶμα τῆς ἐκκλησίας gewählt ist: was in dem Leibe vollbracht ist, mit welchem er persönlich auf Erden lebte, das ist zugleich für seinen mystischen Leib vollbracht; die jetzt seines Leibes Glieder sind, die wurden, da sie entfremdet und Feinde waren, in ihm als Gott zugewandt gesetzt und so versöhnt. Außerdem bezeichnet das παραστῆσαι-αὐτ̃ V. 22 allerdings die subjective Verwirklichung des Heiles; aber es ist so eng an das ἀποκατήλλαξεν angeschlossen, daß es äußerst nahe liegt zu denken, die Versöhnung bestehe eben darin, daß sie in ihm objectiv vor Gott gesetzt sind als dasjenige, was sie durch ihn werden sollen, heilig, fleckenlos und unsträflich. — Col. 2, 14 bedeutet der Schuldbrief nach dem Zusatze τοῖς δόγμασιν [66]) das Gesetz, wiefern es von uns selbst anerkannt und insofern gleichsam ausgestellt ist als Angabe dessen, was wir zu leisten (nicht zu leiden) schuldig sind. Er lautet wider uns, wiefern wir das Schuldige nicht leisten, und in dieser Hinsicht hat ihn Gott, um uns zu vergeben, ans Kreuz geheftet. Wenn nun Steiger dies Bild in dem Sinne deutet, daß Gott das Gesetz getilgt hat mit dem Leben seines Sohnes, der selbst unsere Schuld übernommen, so kann ich dies gelten lassen, nur in anderem Sinne, als wie es dort gemeint ist: in welchem, ergiebt sich aus dem Bisherigen von selbst. [67])

---

66) Mögen wir diese zum Vorhergehenden oder zum Folgenden ziehen. Ich trete übrigens der von Winer gegebenen Erklärung bey, Gramm S. 198, Ausg. 4. Steiger interpretirt, als ob δόγματα die Strafbestimmungen des Gesetzes wären, was offenbar unrichtig ist. Vgl. V. 20. — Nach dem Zusammenhange will Paulus gewiß beyläufig auch den Gedanken andeuten, daß das Gesetz der Satzungen als solches in Christo gekreuzigt ist.

67) Der Fluch des Gesetzes schweigt, nachdem wir nicht mehr als fluchwürdig vor dem Gesetze erscheinen. Dies ist erreicht in Christo, wiefern wider ihn, unsern Vertreter, kein Gesetz ist und er wider kein Gesetz. Den Satz γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα Gal. 3, 13 finde ich genügend erörtert von Menken: Versuch einer Anlei-

Eine genaue Parallele aber insbesondere zu Röm. 6 finde ich 1 Petr. 2, 24; denn nach den Worten sowohl als nach dem Finalsatze muß das ἀνήνεγκεν τὰς ἁμαρτίας ἐπὶ τὸ ξύλον die Kreuzigung d. h. die in Christi Kreuzestode geschehene Vernichtung und Aufhebung der Sünden bedeuten, vermöge deren wir als abgestorben den Sünden gesetzt sind, mit der Bestimmung, daß dies demnächst auch an uns verwirklicht werde in dem Leben für die Gerechtigkeit. Letzteres würde der Auferstehung Christi entsprechen, wenn die Vorstellung nach Maaßgabe der Paulinischen Darstellungen explicirt würde.

Wir sind bereits veranlaßt worden den Tod Christi auch als die Aufhebung des Gesetzes zu betrachten. Nachträglich ist zu erwähnen, daß ausdrücklich auch in dieser Hinsicht der Auferstehung des Herrn die Aufhebung des Todes zugeschrieben wird. Im 7ten Capitel des Römerbriefes wird V. 7 ff. die Herrschaft des Gesetzes geschildert, wiefern dasselbe die Sünde reizt und steigert, und dadurch unmittelbar dem (geistlichen) Tode überliefert. Das 8te Cap. schildert im Gegensatze das Leben nach dem Geiste; der Inhalt dieser beyden Schilderungen wird 7, 4 — 6 im Voraus zusammengefaßt und angekündigt. Die beyden Sätze V. 5. 6 stellen die beyden entgegengesetzten subjectiven Zustände dar, V. 4 aber die objective in Christo geschehene Aufhebung des einen zur Begründung des Uebergangs in den andern. Dies ist freylich nicht die recipirte Erklärung, sondern in der Regel wird ἐθανατώθητε auf einen Vorgang bezogen, der in die Subjectivität der Christen fällt. [68]) Dem-

---

tung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift S. 325 ff. Aufl. 3, wo mit Recht bemerkt ist, daß Paulus nicht gesetzt hat κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ, wie es 5 Mos. 21, 23 LXX lautet, sondern blos ἐπικατάρατος.

[68]) Fritzsche nennt ihn eine mors imaginaria in Gegensatz der physica, welcher Ausdruck doch dem Sinn des Apostels nicht entsprechen

nach sinkt freylich der Werth dieser Ausführung auf den eines Gleichnisses hinab, während doch zugestanden wird, daß der Apostel eine Beweisführung beabsichtigt hat. (Vgl. Usteri S. 177. Reiche II. S. 14.) Nach Fritzsche (II. S. 12 f.) würde die Subsumption desjenigen Falles, der bey den Christen Statt hat, 4—6, unter die vorher dargestellte Regel auf der Voraussetzung berufen, daß das Alttestamentliche Gesetz **per ambages** d. h. auf vorbildliche Weise auch die Gesetzmäßigkeit, an welche das Leben der Christen gebunden sey, enthalte. Das Alttestamentliche Gesetz wäre dieses, daß durch den physischen Tod ein gesetzliches Band aufgehoben wird; der Christ freylich, wiefern er an den νόμος gesetzlich gebunden war, hätte nur eine **mors imaginaria** erfahren, aber jenes Alttestamentliche Gesetz litte doch insofern Anwendung, als diese **mors imaginaria** durch eine **mors physica**, nämlich Christi, vermittelt wäre. Allein die Alttestamentlichen Institute können doch und pflegen sonst nur so als Typen Neutestamentlicher Verhältnisse betrachtet zu werden, daß wirklich dieselbe Gesetzmäßigkeit hier und dort aufgewiesen wird. Wie hätte aber Paulus übersehen können, daß jenem Gesetze des A. T. durchaus wesentlich ist den physischen Tod für einen der beyden Theile, die an einander gebunden sind, vorauszusetzen; daß mithin ein Fall, wo ein dritter den physischen Tod erleidet und dies für einen der beyden Betheiligten eine bloße **mors imaginaria** nach sich zieht, gar nicht

---

möchte. Er wäre nur gewisser Maaßen dann zu rechtfertigen, wenn der Name „Tod" eigentlich nur den physischen Tod bezeichnete, und in allen andern Fällen blos mit uneigentlicher Bedeutung tropisch gesetzt wäre. Das läßt sich nach Neutestamentlichem Sprachgebrauch nicht sagen. Der Name „Tod" ist ein Gattungsname, der im Allgemeinen das Aufhören und die Negation des Lebens bezeichnet. Es kommt nun in den einzelnen Fällen darauf an, welches Leben gemeint ist: hiernach spaltet sich jene allgemeine Bedeutung in verschiedene besondere. Denn mit dem Namen des Lebens verhält es sich eben so. Vgl. Anm. 44.

unter die bezeichnete Regel fallen kann. Darin freylich entspricht der Alttestamentlichen Regel die Anwendung nicht, daß hier der frey werdende Theil als gestorben gesetzt wird; dies thut indeß der Richtigkeit der Anwendung insofern nicht Eintrag, als die allgemeine Regel eigentlich dahin lautet, daß der Tod des einen Theils, welcher von beyden es seyn möge, das Band zwischen beyden auflöst. Dagegen muß der Apostel von dem Gedanken ausgegangen seyn, daß durch physischen Tod die Verbindung zwischen dem Christen und dem Gesetze aufgehoben ist, wenn anders seine Darstellung — und wäre es auch nur ein Gleichniß, — einen guten Zusammenhang haben soll. Außerdem deutet das Passiv ἐθανατώθητε auf eine Ablösung vom Gesetze, die nach de Wette's Ausdruck durch ein äußeres Factum und in Form eines solchen vollzogen ist. Der Ausdruck διὰ τοῦ σώματος τοῦ χρ. ferner setzt einen engeren und unmittelbareren Zusammenhang zwischen demjenigen, was an dem Leibe Christi und was an den Christen geschehen ist. Warum wäre nicht wenigstens διὰ τοῦ θανάτου τοῦ χρ. gesetzt, um doch auf Dasjenige hinzuweisen, worauf nach Fritzsche die Bündigkeit der Argumentation beruht? Eine befriedigende Erklärung scheint sich auch hier zu ergeben, wenn wir die Idee der Stellvertretung Christi und der Einheit der Gläubigen mit ihm zum Grunde legen. Paulus sagt: ihr seyd durch physischen Tod dem Gesetze gestorben, weil an dem Leibe Christi der physische Tod vollzogen ist, denn vor Gott und für den Glauben, der sich des von Gott gesetzten Verhältnisses zwischen Christo und uns bewußt wird, ist Christi Tod zugleich euer Tod. Hierin liegt nun, daß Christi physisches Sterben zugleich das ethische Sterben für das Gesetz darstellt, so daß dieses in seiner Person für uns vollzogen ist und als an uns vollzogen gilt. Das Folgende dient zur Erklärung. Denn durch κατηργήθημεν ἀποθανόντες V. 6 ist das subjective Sterben bezeichnet, in welchem sich verwirklicht, was in Christi Tode objectiv und potentiell vollzogen ist. Das Leben nun, welches in und durch diesen Tod aufgehoben ist, das Leben im Verhältniß zum Gesetze ist nach V. 6 derjenige

Zustand, in welchem uns das Gesetz als der Buchstabe äußerlich gegenüber steht, das εἶναι ἐν τῇ σαρκὶ V. 5, wo durch das Gesetz nur die sündlichen Lüste erregt werden und das Ergebniß der Tod ist. Dem Gesetze also sterben wir, indem wir aufhören im Fleische zu seyn und der Sünde sterben, und dies ist nur die negative Seite jener Umwandlung, durch welche kraft des Geistes das Leben nach dem Geiste beginnt V. 5 und zugleich, indem die Forderung des Gesetzes an uns erfüllt wird 8, 4, [69]) das Gesetz als solches d. h. als äußerer Buchstabe für uns zu seyn aufhört: das Gesetz des Geistes, welcher der Geist des Lebens ist, befreyt uns von dem Gesetz der Sünde und des Todes 8, 2. Vgl. Gal. 2, 19. Wenn also das ἀποθανεῖν τῷ νόμῳ in diesem Sinne Christus stellvertretend in seiner Person durch seinen Tod vollzogen hat, so kann er nur dadurch es vollzogen haben, daß er durch das Leben des Geistes die Sünde von sich ausschloß bis zum Tode, was auf die Menschheit bezogen, die er vertritt, als ihr Absterben für Sünde und Gesetz gilt, und der Potenz nach dies ist: von dem Gesetz der Sünde uns zu befreyen, hat Gott in Christo die Sünde vernichtet im Fleische, 8, 3, dadurch ist das Leben der Menschheit im Fleische sündlos gemacht. Die παλαιότης γράμματος ist in dem πάλαιος ἄνθρωπος gekreuzigt. Röm. 6, 6 und Gal. 2, 20. Wie nun der Tod Christi durch seine stellvertretende Geltung das Sterben der Menschheit ist, wiefern diese unter dem Gesetze war, so ist die Auferstehung Christi das Hervortreten des neuen Lebens, durch welches Sünde, Gesetz und Tod vernichtet sind: durch den Tod Christi sind wir dem Gesetze gestorben, um in den neuen Leben nach dem Geiste, ledig des Gesetzes, anzugehören dem Auferstandenen Röm. 7, 4. Hier ist das γενέσθαι eben so, wie das θανατωθῆναι, (beyde stehen im gleichen Tempus) objectiv in Christo vollzogen: der

---

69) Fritzsche hat mich durchaus nicht überzeugen können, daß der Satz: ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ einen andern Sinn haben könnte.

sterbende Christus vollzieht und repräsentirt das Untergehen der παλαιότης, welches geschieht durch die sich verwirklichende καινότης, der Auferstandene hat durch die καινότης die παλαιότης aufgehoben, und repräsentirt jene als die verwirklichte; in seinem Sterben wurden wir die Seinigen, weil in ihm das frühere Band gelöst wurde; in seiner Auferstehung sind wir es geworden, weil jetzt das Sterben vollbracht und das Band gelöst ist. Und weil das Gesetz zum Tode führte um der Sünde willen, V. 5, ist Christi Sterben zugleich die Aufhebung des θάνατος, der unmittelbar aus der Sünde entsprang und in Christo, dem Sündlosen nicht Raum fand; seine Auferstehung aber, sofern sie mit Rücksicht auf sein im Tode vollendetes Leben als das zusammenfassende Resultat desselben betrachtet wird, ist die Darstellung des wahrhaftigen Lebens, wiefern dasselbe durch Ausschließung der Sünde und des Gesetzes sich vollendet hat. In seiner Auferstehung ist der Tod von dieser Seite aufgehoben.

2. Die Auferstehung Christi ist aber zugleich der Anfangspunkt seines überirdischen Lebens in der Erhöhung und Vollendung, und weil sie dieses potentiell in sich begreift, ist sie wiederum die factische Aufhebung des Todes, wiefern derselbe als das Verderben des persönlichen Lebens mit dem Ausgang des irdischen Daseyns sich vollendet. Ich kann hier mich kürzer fassen, da es bekannt und anerkannt ist, daß der Auferstehung Christi in der Schrift die zuerst bezeichnete Bedeutung beygelegt wird, und es ist die Aufgabe hauptsächlich nur, diese Betrachtung in den Zusammenhang unserer Darstellung einzufügen. Sie steht aber mit der bisher entwickelten in sehr engem Zusammenhang. Weil nämlich das irdische Leben Christi, die Sünde und mit der Sünde den Tod ausschließend, von wahrem Leben erfüllt war, ist für ihn und in seiner Person der zeitliche Tod der Uebergang in das vollendete Leben geworden, und seine Auferstehung ist eben deshalb die Repräsentation des wahren Lebens, welches in dem irdischen sich entfaltet hat, weil sie die Bewährung und das göttliche Zeugniß ist für sein irdisches Leben; denn nur derjenige

hat in solcher Gestalt auferstehen können, dessen Leben im Fleische von der Sünde und dem Tode frey war. Die Auferstehung ist ganz dasselbe gewesen für ihn, was sie seyn soll für uns, der Anfang des Lebens, welches wir das künftige nennen mit dem Glauben, daß Gestalt und Inhalt desselben bedingt ist durch das Ergebniß des gegenwärtigen Lebens. Wie daher, die zum Leben auferstehen, als solche auch die Seligen und Verherrlichten seyn werden, eben so ist auch mit Christi Auferstehung Eins der Zustand der Vollendung, in welchem der Auferstandene lebet in Ewigkeit. Hieraus ist es begreiflich, daß bald dem Auferstandenen als solchem die Prädicate des Erhöheten beygelegt werden, bald auch seinem irdischen Leben einfach der Zustand seiner Erhöhung gegenübersetzt und der Auferstehung nicht insbesondere Erwähnung gethan wird, als welche in seiner Erhöhung mitenthalten ist. Denn eine Erhöhung heißt das himmlische Leben im Verhältniß zu dem irdischen, sofern es eine höhere Entwickelungsstufe darstellt, die er durch seinen Gehorsam errungen und verdient hat. Phil. 2, 9, vgl. Ap. Gesch. 2, 32. 33. 5, 30. 31. Joh. 3, 14. 8, 28. 12, 32. [70]) Be-

---

70) Daß das Johanneische ὑψωθῆναι auch diese Erhöhung bedeutet, kann wohl nicht bestritten werden. In der ältern Theologie ist es eine Controverse, an **Christus etiam sibi aliquid promeruerit**: vgl. **Beck. Commentt. hist. p. 556. Gerhard LL. Th. T. III. p. 584 seq. Quenstedt Theol. did. pol. III. p. 324 seq. Hollaz-Teller Exam. p. 748 seq.** Quenstedt hat auch Auctores der beyden entgegengesetzten Ansichten aufgeführt (vgl. auch Cotta zum Gerhard **T. IV. p. 79 seq.**) Die Lutherischen Theologen verneinen die Frage, und behaupten, das διὸ Phil. 2, 9, sowie διὰ Hebr. 2, 9 bezeichne nicht die **causa meritoria**, sondern nur **certum ordinem et consequentiam** (Quenst.): in Folge dessen, darnach hat ihn Gott erhöhet. Dies Urtheil hangt theils mit der Lutherischen Lehre von der **Communicatio idiomatum** zusammen, theils mit einer Fassung der Idee der Stellvertretung, die wir uns nicht aneignen können. Es wird nämlich vorausgesetzt, daß nur dasjenige Verdienst als stellvertretend dem Einen zugerechnet werden könne, welches nicht schon

stimmter aber ist diese Stufe der Vollendung seines Lebens an sich selbst charakterisirt durch den Namen der δόξα, das ist die volle Erscheinung, Offenbarung und Verwirklichung des Lebens, welches in ihm ist. Vgl. Joh. 13, 31. 32 17, 4. 5. 22. Luc. 24, 26. 1 Petr. 1, 11. Hebr. 2, 7 ff. Sie ist zunächst die Vollendung seines persönlichen Lebens insofern, als dasselbe, geistig und sittlich vollendet durch die Dahingabe seines irdisch leiblichen Lebens, gereift in dem letzteren und ihm gleichsam entwachsen, enthoben der niedern Welt, und angehörig der höheren sich erneuert, wie der Begriff der Menschheit es fordert, in einer höheren Form der Leiblichkeit, dem σῶμα τῆς δόξης Phil. 3, 21. Dies ist es, was zunächst und unmittelbar auf die Auferstehung zurückgeführt wird 1 Cor. 15, 42—49. Hiermit aber ist sein Leben als vollendetes gleichsam nur noch abstract gesetzt: es wird concret vollendet und als vollendetes verwirklicht durch die Lebensstellung und Lebensthätigkeit, die ihm gegeben ist und die wiederum zu seinem irdischen Leben sich verhält als die volle Entfaltung desselben, und zugleich als seine Erweiterung zum Gesammtleben der Gemeinde. Joh. 12, 23 ff. Auch dies ist ein allgemeines Gesetz des Menschenlebens überhaupt, welches an ihm sich vollzieht nach Maaßgabe der eigen-

---

dem Andern zugerechnet, sondern gleichsam disponibel sey, im Wesentlichen dieselbe Voraussetzung, aus welcher nach Anselms Lehre durch ein **opus supererogationis** von Christo die Versöhnung vollbracht ist. Vgl. Klaiber von der Sünde und Erl. S. 205. Baur Lehre von der Vers. S. 165, 182. Nach jener Vorstellung gehört das zuzurechnende Verdienst eigentlich keinem Subjecte wirklich an; Gott fordert nur eine objective Leistung, die in der Menschheit vollbracht seyn muß. Eine solche Imputation ist gewiß nicht denkbar, wofern das menschliche Individuum als solches in einem persönlichen ethischen Verhältnisse zu Gott gedacht wird. Nach unserer Darstellung wird Christi Gehorsam uns zugerechnet, wiefern in seiner Gerechtigkeit potentiell wir gerecht sind; das Verdienst aber ist sein, weil er in seiner Person die menschliche Natur gerecht macht, wir aber nur in ihm und durch ihn gerecht werden.

thümlichen Bestimmung seines Lebens. Er ist erhöhet über die niedere Welt, um Alle nach sich zu ziehen und auch als der Erhöhete ist er der Heiland und Erlöser, thätig und wirksam als solcher, und verwirklichend, was er durch sein irdisches Leben begründet hat. Wir dürfen dies hier nicht weiter ausführen und begnügen uns nachzuweisen, wie auch von dieser Seite die Vollendung des Herrn an seine Auferstehung geknüpft wird. In dieser Hinsicht wird theils das Ganze des Zustandes seiner Erhöhung in eine einzige Vorstellung zusammengefaßt, theils einzelne Momente desselben insbesondere hervorgehoben. In dem ersteren Sinne wird 1 Petri 1, 21 an die Auferstehung Christi die Ertheilung der δόξα angeschlossen. In demselben Sinne nehme ich die Stelle Röm. 1, 4, die ich unbedenklich erkläre: eingesetzt als Sohn Gottes seit seiner Auferstehung.[71]) Ich finde diesen Gedanken durchaus nicht in Widerspruch mit der Voraussetzung, daß Christus ursprünglich und von Natur der Sohn Gottes ist: denn diese schließt nicht aus, daß die volle Verwirklichung dessen, was er der Potenz nach ist, in einem bestimmten Momente durch ein bestimmtes Factum bedingt und vermittelt ist. Aehnlich wird Ap. Gesch. 2, 36 gesagt, und zwar ebenfalls mit Rücksicht auf die Auferstehung, daß ihn Gott zum Herrn und Christus gemacht hat.[72]) Seine Auf-

---

[71]) Vgl. oben Anm. 10. Die beyden VV. 3 u. 4 drücken nicht den Gegensatz der beyden Naturen, sondern den der beyden Stände Christi aus.

[72]) De Wette vergleicht zu d. St. 4, 27. 10, 38. 17, 31. Gewiß ist man nach dem Obigen nicht berechtigt in den beyden ersten Stellen etwas Ebionitisches zu suchen, so wenig, wie es bey Johannes ein Widerspruch ist, wenn nach seinem Evangelium auf Denselben, in welchem der Logos Fleisch wird, der heilige Geist kommt. 1, 32. 33. Es ist mir, beyläufig gesagt, nach dieser Stelle unbegreiflich, wie Bauer in seiner Kritik der evangel. Geschichte nach Johannes S. 37 f. zu der Behauptung gekommen ist, daß der Evangelist dem Taufact keine Bedeutung für Christum selbst beylege. Es ist doch äußerst willkührlich, 1,31 dahin zu deuten, daß der hier

erstehung wird ferner als der Uebergang zu der Rechten Gottes betrachtet 1 Petr. 3, 21. 22. Ap. Gesch. 2, 32 ff. 5, 31. 32. Ephes. 1, 20 ff. Röm. 8, 34. vgl. Col. 3, 1, welches Bild, zunächst nicht ein thätiges, sondern ein zuständliches Verhalten ausdrückt, die Versetzung aus der Berührung der Welt und seiner Feinde in die Nähe Gottes, aber gewöhnlich, wie bekannt ist, zugleich die Erhebung zu höherer, freyerer, unbeschränkterer Wirksamkeit,[73]) deren Inhalt nun auch im Einzelnen bezeichnet wird. Denn als der Auferstandene und zur Rechten Gottes Erhöhete gießt er den heiligen Geist aus zur Bildung der Gemeinde, Ap. Gesch. 2, 32. 33, deren Haupt er ist als der Auferstandene Col. 1, 18, Eph. 1, 22, verkündigt er Licht den Juden und Heiden Ap. Gesch. 26, 23, vertritt uns bey Gott Röm. 8, 34, und ist der Herr der Welt, um siegreich sein Volk zur Vollendung zu führen. 1 Petr. 3, 21. 22. Eph. 1, 20 ff. 1 Cor. 15, 23 ff. Endlich ist er durch die Auferstehung bestimmt die Vollendung seines Reichs zu vollziehen durch das Gericht welches er halten wird über die Lebendigen und die Todten Ap. Gesch. 17, 31. (Gott hat ihn eingesetzt zum Richter, indem er ihn von den Todten erweckte, dadurch ihn beglaubigend) 1 Thess. 1, 10, vgl. auch Ap. Gesch. 10, 40—42. Offenb. 1, 18.

In diesem Allen ist die δόξα des Herrn enthalten, die volle Entfaltung der ζωή, und weil dieselbe in seiner Auferstehung potentiell gesetzt war, ist in dieser negirt und aufgehoben durch Setzung seines Gegentheils der Tod, der Sold der Sünden, wiefern er nach dem leiblichen Tode das persönliche Daseyn erfüllen und verderben würde. Nun aber ist er auferstanden

---

genannte Zweck der Johannestaufe der einzige wäre, und V. 23 u. 26 ist ohne Zweifel vorausgesetzt, daß sie auch für das Volk dieselbe Bestimmung hat, welche die Synoptiker ihr anweisen.

73) Vgl. Bleek zu Hebr. 1, 3. Paulus legt 1 Cor. 15, 25 Christo selbst bey, was nach der Psalmstelle Gott vollziehen wird. Anders freylich Hebr. 10, 12. 13.

nicht für sich allein als dieses Individuum, sondern als das Haupt seines Leibes; der erste der Verstorbenen, dem der leibliche Tod die Geburt zum Leben ward Offenb. 1, 5. Col. 1, 18, ist er der Erste aus einer Todtenauferstehung, welche die Todten umfaßt Ap. Gesch. 26, 33 und stellt als der Erstling die Bestimmung der Entschlafenen dar 1 Cor. 15, 20, als der Auferstandene ist er der ἀρχηγὸς ζωῆς, in der ζωὴ ihr Vorgänger, damit sie ihm nachfolgen sollen Ap. Gesch. 3, 15. Darum sind wiederum die Glieder seines Leibes potentiell in ihm dem Auferstandenen als zum Leben auferstanden gesetzt, in ihm ist für sie der Tod aufgehoben, in ihm sind sie der Potenz nach auferstanden, und darum haben sie in dem Factum seiner Auferstehung die factische Verheißung und die Bürgschaft ihrer Auferstehung zum ewigen Leben, durch seinen Tod befreyt von der Todesfurcht, weil in ihm der Tod ein θάνατος zu seyn aufgehört hat und der Uebergang in die Herrlichkeit geworden ist. Hebr. 2, 15. 16. Die bekannten Stellen, in welchen die letztere Reflexion dergestalt ausgesprochen ist, daß von der zukünftigen Verwirklichung unserer Auferstehung mit Rücksicht auf die Auferstehung Christi gehandelt wird, sind später anzuführen. Als nothwendige Voraussetzung liegt ihnen allen die stellvertretende Geltung jener vorbildlichen Thatsache zum Grunde. Ausdrücklich ausgesprochen finde ich den Gedanken, daß in der Auferstehung Christi die Gläubigen auferstanden sind, wie früher schon angedeutet wurde, in dem συνήγειρε Eph. 2, 6 und da das Folgende συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν χρ. ἰ. eine offenbare Anspielung auf das Sitzen Christi zur Rechten Gottes enthält (vgl. 1, 20. Col. 3, 1.) so ist hiemit das bezeichnete Verhältniß sofort auch auf den Zustand und die Stellung ausgedehnt, welche dem Auferstandenen zukommt. [74])

---

74) Diese Erklärung des V., über welchen Harleß zu schnell hinweggeht, ist übrigens keines Weges neu: sie findet sich bey Kirchenvätern, wie denn diese überhaupt die universale und stellvertretende Bedeu-

Der Ausdruck ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ iſt mit gutem Bedacht vermieden, weil er die Eigenthümlichkeit der Stellung ausdrückt, welche Chriſtus als das Haupt der ſtreitenden Kirche in der höheren Welt einnimmt. Aber in dem Allgemeinen ſollen wir am Ende (dem τέλος) ihm gleich ſeyn in Wirklichkeit, und

---

tung der Perſon Chriſti, und namentlich auch ſeiner Auferſtehung vollkommen klar und richtig erkannt haben. Vgl. Dr. Dorners Entwickelungsgeſch. der Chriſtol. S. 57 ff., mehrere Stellen auch bey Gerhard LL. Th. T. XVIII. p. 329. Chryſoſtomus ſagt zu der St. οὐδέπω οὐδείς ἐστιν ἐγηγερμένος, εἰ μὴ ὅτι τῆς κεφαλῆς ἀναστάσης καὶ ἡμεῖς ἠγέρθημεν, — τῆς κεφαλῆς καθεζομένης καὶ τὸ σῶμα συγκάθηται. — Ambroſius ſagt außer der von Dr. Dorner S. 70 angeführten Stelle noch de fide V, 6: non ut homines sedere ad dextram sibi patiatur Deus, sed ut in Christo sedere, quia ipse est omnium fundamentum et ipse est caput ecclesiae, in quo communis secundum carnem natura praerogativam sedis coelestis meruit. Epist. 37: — non quo quisquam hominum praerogativam sedendi meruerit in illa sede Dei, de qua pater soli filio dixit: sede a dextris meis, sed quia in illa carne Christi per consortium ejusdem naturae caro omnis humani generis honorata est. Nam sicut ille in carne nostra subditus legitur per unitatem carnis et obedientiam corporis, in quo fuit obedieus usque ad mortem, sic et nos in illius carne consedimus in coelestibus. — Augustin c. Faust. XI. 8: in coelestibus jam sedet, non autem nos; sed quia spe certa, quod futurum est, jam tenemus, simul sedere nos dicit in coelestibus, nondum in nobis, sed jam in illo. — Leo . Gr.: in quo etiam sumus suscitati — in resurrectione suscitati, in ascensione ad dextram patris collocati. (ſ. die Stellen bey Dr. Dorner S. 70 f.) Aus ſpäterer Zeit vgl. Calvin zu d. St. und Andere in Poli Synopsis. Zum Theil iſt, wie z. B. bey Auguſtinus ſchon, mit obiger Erklärung eine andere vermiſcht worden, nach welcher inſofern die Auferſtehung und die Verſetzung in den Himmel als ſchon vollbracht bezeichnet wäre, inſofern in der Gewißheit der Hoffnung das Zukünftige anticipirt wird. Vgl. Röm. 8, 24. Dieſe Erklärung iſt unzuläſſig ſchon deshalb, weil ſie auf das συνεζωοποίησε, den unmittelbaren Gegenſatz des νεκροὺς τ. π.

diese Erhöhung und Verherrlichung der menschlichen Natur ist der Potenz nach in seiner Person vollbracht, vollendet aber durch seine Auferstehung. In ihr ist unsere ζωοποίησις enthalten, die Erweckung aus dem Tode zum Leben im Geiste; da Christus aus dem leiblichen Tode erweckt ward (ἐγείρεσθαι)

---

auf keinen Fall Anwendung litte. Hagenbach macht (D. G. I. S. 241) die Bemerkung, es sey auffallend, daß bey den Kirchenlehrern der ersten Periode das Factum der Auferstehung Christi in der Begründung der Lehre von der Auferstehung der Todten zurücktrete, wenigstens nicht bey Allen den Grundstein dieser Lehre bilde. Nach meiner Meinung ist man das Letztere von irgend einem Kirchenlehrer zu sagen am wenigsten berechtigt; denn es ist zwar richtig, daß theilweise von dem Factum der Auferstehung Christi kein Gebrauch gemacht wird zur Begründung des Glaubens an die Auferstehung der Todten, dies läßt sich aber auch ohne jene Voraussetzung erklären. Baumgarten-Crusius sagt gewiß mit vollem Rechte, (D. G. II. S. 1274) daß besonders durch die Auferstehung Christi das lebhafte Interesse begründet ist, mit welchem eine allgemeine Todtenauferstehung behauptet und vertheidigt wird. Auch tritt sie in dieser Eigenschaft von Anfang an und zu allen Zeiten in den Schriften der Kirchenlehrer hervor, wozu die Schrift von Teller: **Fides dogmatis de resurrectione carnis per IV. priora saecula** (1766) beyläufig zahlreiche Belege giebt. Schon Clemens R. erwähnt doch in der von Hagenbach angeführten Stelle 1 Cor. 24, ehe er sich auf die Naturanalogien und auf die Fabel vom Phönix beruft, vor Allem der Auferstehung Christi, als in welcher Gott die ἀπαρχὴ der künftigen Auferstehung gestiftet hat. Eben deshalb aber, weil von diesem Factum die subjective Ueberzeugung der Christen ausging, ist es begreiflich, daß sie, um dieselbe gegen die Läugner der Auferstehung zu rechtfertigen, sich in demselben Maaße nach andern Argumenten umsahen, in welchem die Gegner eben das Grundfactum selbst entweder überhaupt noch nicht, oder doch so nicht anerkannten, wie die Kirche es that. Demnach ist es auf der einen Seite nicht so auffallend, daß die Apologeten, wenn sie für Nichtchristen Rechenschaft geben von dem Glauben an die Auferstehung der Todten, lieber andere Gründe anführen, als die Auferstehung Christi, daher dieselbe bey Justinus **Dial. c. Tryph. c. 69** nicht vorkommt, (vgl. indeß außer dem **Fragm. de resurrect. I.**

sind mit ihm die νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν als auferstanden auch aus dem leiblichen Tode zum Leben gesetzt; in ihm gleichsam beschlossen und zusammengefaßt, weil potentiell und in Gottes Rathschluß ihr Leben in seinem Leben gesetzt war, sind sie mit ihm potentiell und in Gottes Rathschluß einge-

---

und IX. Apol. I. c. 63) bey Tatian auch nicht, (vgl. indeß über diesen Daniels Tatianus der Apologet S. 214 ff.) auch bey Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Minucius Felix nicht zum Beweise für die Auferstehung benutzt ist. Schon Teller hat S. 89 f. hierauf aufmerksam gemacht zu **Theoph. ad Autol. I, 13**, wo auf das Verlangen des Gegners, daß ihm auch nur Ein von den Todten Auferstandener aufgezeigt werde, geantwortet wird: ἴσως καὶ ἐπιδείξω σοι νεκρὸν ἐγερθέντα καὶ ζῶντα καὶ τοῦτο ἀπιστεῖς (— ήσεις). Indem hier auf Christum hingedeutet wird, ist zugleich eingeräumt, daß es vor diesem Gegner nicht hinreichte auf dies Beyspiel sich zu berufen. In demselben Falle befinden sich andererseits diejenigen, die gegen eine spiritualistische Ansicht speciell die leibliche Auferstehung vertheidigen. Denn diese Gegner, wenn sie auch das Factum der Auferstehung Christi nicht in Abrede stellten, sahen sie doch in derselben nicht die Herstellung eines leiblichen Lebens Christi: vgl. **Müller de resurrectione Jesu Christi, vita eam excipiente et ascensu in coelum sententiae, quae in eccles. Christ. ad finem usque saeculi VI viguerunt. Havniae 1836**, (welche Schrift eben die Vorstellungen der alten Kirche über den Thatbestand des Factums der Auferstehung ꝛc. nicht die dogmatische Anwendung, die von demselben gemacht wurde, darstellt) **p. 63. seq.** Die Kirchenlehrer hatten also hier vielmehr in Betreff der Auferstehung Christi selbst erst Dasjenige zu rechtfertigen, woraus sie hätten argumentiren mögen. Es kann hiernach keineswegs befremden (Hagenb. S 242) daß Irenäus V, 13, sich lieber auf den Sohn der Wittwe zu Nain und den Lazarus beruft, als auf den auferstandenen Christus: denn in Beziehung auf jene kann er ohne Weiteres die Gegner auffordern: „**dicant, in quibus resurrexerint corporibus?**" Uebrigens hat er doch V, 7 in der That auch auf Christum hingewiesen, zugleich indeß für nöthig gehalten hervorzuheben, daß er **in carnis substantia surrexit et ostendit discipulis figuras clavorum et apertionem lateris.** Außerdem nennt er III, 19 die Auferstehung Christi die **primitiae resur-**

gangen in die himmliſche Herrlichkeit, da er der Auferſtandene zur Rechten Gottes erhoben ward. Durch dies Alles iſt jenes νεκρους εἶναι vollſtändig aufgehoben, im vollen Sinn iſt das Leben ans Licht gebracht. So iſt ſeine Auferſtehung die Aufhebung des Todes in Hinſicht auf das künftige Daſeyn, wie mit Rückſicht auf das irdiſche.

---

rectionis und Chriſtum das Haupt, deſſen Auferſtehung auch dem übrigen Leibe das Gleiche verbürgte. Ein ausdrückliches Zeugniß für unſere Anſicht über das Verfahren der Kirchenväter giebt Tertullian de resurrect. carn. c. 2: **Christo servabatur mortuorum resurrectionem non modo per semetipsum, verum etiam in semetipso probare.** — **Die neuen Sadducäer dimidiam agnoscunt resurrectionem, solius scilicet animae, aspernati carnem — ideoque et Christum aliter disponere coacti — in ipsa prius carne ejus erraverunt, aut nullius veritatis contendentes eam, aut propriae qualitatis. Atque ita sequitur, ut salutem ejus substantiae excludant, cujus Christum consortem negant, certi illam summo praejudicio resurrectionis instructam, si jam in Christo resurrexerit caro. Propterea et nos volumen praemisimus de carne Christi, quo eam et solidam probamus — et humanam vindicamus.** vgl. adv. Valentin. c. 26: **sie ſagen materiale nihil in illo (Christo) fuisse, utpote salutis alienum, — et totum hoc, ut carnis nostrae habitum alienando a Christo a spe etiam salutis expellant (carnis nostrae habitum).** Er beruft ſich indeß auf die Auferſtehung Chriſti auch de resurrect. carn. c. 37, und führt c. 44, 46, 47 mehrere apoſtoliſche Ausſprüche deſſelben Sinnes an. Uebrigens liegt dieſen apologetiſchen und polemiſchen Beſtrebungen der Kirchenlehrer und dem Intereſſe, mit welchem ſie auf den Glauben an die Auferſtehung der Todten und zwar an eine leibliche Erneuerung beſtehen, als inneres Princip die Ueberzeugung zum Grunde, daß der Menſch in einem ewigen Verhältniſſe zu Gott ſteht in Chriſto, und daß der ganze Menſch ſeinem Geiſte und ſeinem Leibe nach Gottes iſt in Chriſto, und geweiht und aufbewahrt für die Ewigkeit. Eben dieſes aber iſt durch Vermittelung der Auferſtehung Chriſti in das Bewußtſeyn der Gemeinde getreten.

Zweiter Abschnitt.

Die Aufhebung des Todes in den Gliedern und Genossen Christi durch ihre Auferstehung, die Nachbildung der Auferstehung Christi.

Wir haben die Auferstehung Christi, in welcher zugleich das überirdische Leben des Verherrlichten enthalten ist, als den Schluß der gesammten Lebensentfaltung des Herrn erkannt, so daß sein ganzes irdisches Leben im Thun und Leiden mit Einschluß seines Todes, wie es einerseits ein beständiges Sterben ist als die Hingabe seiner selbst an Gott und den göttlichen Willen, so andererseits die Verwirklichung des höheren unendlichen Lebens und den Proceß des Werdens seiner Auferstehung darstellt. Nach der universalen und stellvertretenden Bedeutung seiner Person und seines Lebens ist in ihm, da er als Glied der Menschheit und menschlicher Natur theilhaftig gelebt hat und gestorben und auferstanden ist, die Menschheit als sterbend und auferstehend gesetzt in demselbigen Sinne; in den Momenten seines Todes und seiner Auferstehung ist sie gestorben und auferstanden. Indem aber sein Sterben und Auferstehen auf die Menschheit, wiefern sie die sündhafte ist und durch die Sünde dem Tode verfallen, bezogen wird, ist es zugleich das Sterben der alten Menschheit, wie sie ein Leben lebt, das in Wahrheit der Tod ist, und das Auferstehen der neuen, die mit der Sünde den Tod von sich ausschließt durch ein Leben, welches nach dem zeitlichen Tode sich in der Herrlichkeit vollendet. Indem in der Menschheit Christus ohne Sünde dadurch, daß er sein Leben läßt, das Leben gewinnt, ist die Menschheit, wiefern sie auf sündige Weise selbstisch sich selbst lebte, gestorben und dagegen versetzt in das wahre Leben. Sofern Christus mit der Bestimmung gesetzt ist, daß in ihm vor Gott und dem göttlichen Urtheil die Menschheit als gestorben und auferstanden gesetzt sey, ist er der Stellvertreter der Menschheit; die That seines Lebens und Sterbens, durch welche er diese Bestimmung verwirklicht, ist sein stellvertretendes Verdienst, und durch dasselbe

hat er in sich für sie stellvertretend das wahre Leben verwirklicht und erworben, welches vollendet in seiner Auferstehung sich darstellt. Er ist aber ihr Stellvertreter nicht in dem Sinne, daß, was er vollbracht hat, dessen sie überhoben wären, sondern umgekehrt in dem Sinne, daß die von ihm vertretene Gesammtheit dasjenige, wofür ihr König und Vertreter gleichsam gutgesagt hat, erfüllen und wahr machen soll, indem an ihr durch ihn verwirklicht wird, was für sie durch ihn der Potenz nach vollbracht ist, und nur diejenigen, an welchen dies geschieht, bilden in der Wirklichkeit die von ihm vertretene Gesammtheit, sowie nur sie ihn als ihren Vertreter wissen[75]) Dieses Fortwirken nun des Lebens, Sterbens und Auferstehens Christi in denjenigen, welche seines Leibes Glieder geworden durch den Glauben, vollendet sich wiederum durch die im engern Sinne so genannte Auferstehung der Todten. Aber wie es auch ihr gesammtes Leben im Fleische durchdringt, ist es und heißt es auch hier schon ihre Auferstehung vom Tode zum Leben: durch diesen ganzen Proceß vollbringt sich die Auferstehung, welche vollbracht ist, wenn einst die Todten auferstehen. Zu ihrer Voraussetzung hat sie ein Sterben, durch welches aufgehoben wird jenes Leben, das nach der Idee des Menschenlebens kein Leben, sondern der Tod ist; es ist aufgehoben in der Auferstehung. Weil nun auch Christi

---

[75]) Sofern hiemit die Möglichkeit einer Particularität des Erfolgs ausgesprochen ist, wird keines Weges der Satz aufgehoben, daß durch ihn die Menschheit vertreten, die Welt versöhnt ist. Denn Menschheit und Welt sind keine Collectiva, sondern Begriffsallgemeinheiten und es bleibt jedenfalls wahr, daß die Welt versöhnt ist, so wie es, nach einem anderweitig gebrauchten Beyspiele, wahr bleibt, daß die Menschheit vernünftig ist, wenn auch viele Einzelne unvernünftig sind. Für die Einzelnen folgt aus jenem Satze unmittelbar nur die reale Möglichkeit der wirklichen Versöhnung, das Object der voluntas antecedens, die eben deshalb keine inefficax ist, weil diese Möglichkeit, obwohl in einer Hinsicht entgegengesetzt der Wirklichkeit, doch auch an sich etwas sehr Reales und Wirkliches ist.

Auferstehung sich in dem bezeichneten Sinne schon vor seinem Tode vollzogen und nach demselben nur vollendet hat, so ist es begreiflich, daß jenes Auferstehen, welches die Gläubigen in diesem Leben erfahren, eben so wohl, wie das zukünftige, als eine Nachbildung seiner Auferstehung betrachtet wird. Diese Betrachtung wollen wir nach Anleitung des N. T. in kurzer Uebersicht durchführen. Sie zerfällt von selbst in zwey Theile. Denn so wie der Tod, der aufgehoben wird in das Leben, in zwey Entwickelungsstufen sich verwirklicht, zwischen welchen der zeitliche Tod den Uebergang bildet, so wie die Auferstehung Christi, indem sie auf das irdische Leben sowohl, als auf das himmlische sich bezieht, die Aufhebung des Todes in dem einen sowohl als in dem andern Moment darstellt, so wird nach ihrem Vorbilde auch die wirkliche Aufhebung des Todes in den Christen theils in diesem Leben, theils nach dem Tode vollzogen. In diesem ihren Verlauf ist sie dargestellt Joh. 5, 21—29. Röm. 8, 10. 11.

I. Die Auferstehung vom Tode zum Leben im irdischen Leben.

Betrachten wir sie vom Standpunkte des christlichen Bewußtseyns aus, wie aus diesem sie Paulus namentlich darstellt, so ist sich der Gläubige ihrer theils als einer geschehenen bewußt, theils als einer geschehenden und die fortwährend geschehen soll.

1. Nachdem Gott in Christo die Welt versöhnt hat mit ihm selber, wird der Welt durch das Wort des Evangeliums die gestiftete Versöhnung angekündigt und dargeboten, 2 Cor. 5, 19. 20. Das Wort von der Versöhnung ist insbesondere die Verkündigung des Gekreuzigten und Auferstandenen, daß er unsere Gerechtigkeit ist, zur Vergebung der Sünden aus Gnaden dahingegeben, sein Tod unseres Todes Tod und sein Leben unser Leben. Das Correlat des Wortes ist der Glaube, welcher das Wort und im Worte die Verheißung annimmt; durch den Glauben ist der objective Grund des Heiles, den das Wort

verkündigt, für das Subject und in demselben gesetzt, durch den Glauben wird er für uns, was er an sich ist, der Grund des Heiles, sofern er für den Gläubigen als wirkender Grund in Kraft tritt. Das Wort ergehet an eine Welt, die in der Sünde und durch die Sünde unter dem Fluch und durch den Fluch dem Tode verfallen ist; ihr verkündigt es den Erlöser, der rein aus Gnaden und durch Gnade die Sünde und Verdammniß und den Tod zu tilgen bestimmt ist. Wie nun das objective Heil an den objectiven Zustand des Verderbens (ἀπώλεια) anknüpft, so erwächst auch der Glaube, durch welchen das Heil subjectiv wird, nur aus dem Bewußtseyn des Verderbens, durch welches der Mensch sich findet, wie er ist, als hülfsbedürftig und hülflos. Demnach ist der Glaube, seiner objectiven und subjectiven Begründung nach, ursprünglich ein Act des Empfangens; er ist die Empfangnahme des Gnadengeschenks, daß Gott in Christo uns die Sünden vergiebt und ungeachtet unserer Sünden mit uns verfährt als mit seinen Kindern; er ist, bestimmter, die vertrauende Erkenntniß und Annahme Christi, als welcher nach Gottes Rathschluß und Ordnung durch sein Leben, Leiden und Sterben unsere Sünde aufgehoben und uns gerecht gemacht hat vor Gott, und in seiner Auferstehung und Herrlichkeit uns das Loos und die Stätte der Gerechten bereitet, die um seines Verdienstes Willen uns verliehen wird. So vermittelt der Glaube die subjective Versöhnung in der Rechtfertigung. So wenig es aber denkbar ist, daß ein Mensch den Trost der Vergebung und Rechtfertigung suchte und fände, außer wer innerlich schon von der Sünde geschieden ist, so gewiß offenbaret sich in jenem Frieden, in dem Bewußtseyn der Kindschaft mit der gewissen Hoffnung des Erbe schon die eine Seite des neuen Lebens, welches den geistlichen Tod in der Sünde aufhebend durch den heiligen Geist mit der Liebe Gottes in die Herzen ausgegossen wird. Durch die Rechtfertigung, wie sie als urtheilender Act Gottes zugleich ein ertheilender ist, wird das zuständliche Seyn des Menschen umgewandelt, indem er in ein neues Verhältniß zu Gott versetzt ist, dessen er inne

wird durch das in der Betrachtung ruhende Selbstbewußtseyn. Dadurch ist bedingt und begründet die neue Weise der Willensbewegung und des Thuns — denn wie der Mensch ist, so will und thut er — die andere Seite des neuen Lebens.[76]) Der heilige Geist, dessen Werk die Buße schon ist und die Reue, schafft das Leben so, daß er durch die subjective Rechtfertigung sein Werk vollendet in der Bekehrung: daß er Christum als unsern Vertreter uns erkennen lehrt, in welchem wir durch sein Verdienst gerecht werden vor Gott, ist zugleich der Weg, auf welchem er uns wirklich in Christum versetzt und uns umschafft zu Gliedern seines Leibes. Durch die neue Schöpfung nun 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. Eph. 2, 10. Jac. 1, 18, welche durch die Einheit dieser zwei Momente vollzogen wird, ist der Mensch nach der einen Anschauung, wiefern er (negativ) ohne das Leben war, wieder geboren zum Leben, nach der andern, wiefern er (positiv) im Tode war, ist er auferweckt zum Leben. Durch diesen letzteren Ausdruck wird der ganze Vorgang bezeichnet, sofern einfach der vorchristliche Zustand als Tod, als Negation und Gegensatz des Lebens erscheint; wird aber zugleich auch darauf reflectirt, daß er eine falsche Lebendigkeit ist, so ist die Auferstehung zum wahren Leben durch ein Absterben des unwahren, oder des Menschen für das unwahre Leben bedingt. Beyde stehen neben einander Röm. 6, 11. 13. Col. 2, 12. 13. Weil aber jenes Absterben nur in und mit dem Aufleben geschehen kann, also nothwendig dieses in sich schließt, so ist es auch z. B. Röm. 6, 2—8 allein anstatt beyder Momente gesetzt: denn dasjenige Leben, welches hier als Aufgabe gestellt wird, ist der Wandel in dem neuen Leben, hat also zu seiner

---

76) Vgl. Schleiermacher d. chr. Gl. II. S. 180, 210, abgesehen von der Darstellung des Verhältnisses zwischen Rechtfertigung und Bekehrung, und der Ableitung der ersteren aus der letzteren (S. 213).

Voraussetzung schon die Erweckung zum Leben, deren sich die Christen zugleich mit dem Gestorbensevn als eines Geschehenen bewußt werden sollen. Daß nun dieses Sterben und Auferstehen als eine Gemeinschaft mit Christi Tode und Auferstehung vorgestellt wird, hat uns veranlaßt und an seinem Theile berechtigt zu einer entsprechenden Auffassung dieser beyden Thatsachen, und wie es dem eben Bemerkten zufolge gleichgültig ist, ob auf das Sterben und Auferstehen der Christen zugleich oder nur auf eines von beyden reflectirt wird, so ist früher auch nachgewiesen, daß es in der Sache keinen Unterschied macht, ob dieser Uebergang aus dem Tode zum Leben auf die beyden entsprechenden Momente des Lebens Christi zusammen oder nur auf das eine von beyden bezogen wird. Das Verhältniß aber, in welchem mit ihnen die subjective Verwirklichung des Heiles zusammenhangt, ist dieses. Wiefern der rechtfertigende Glaube an Christum sich insbesondere an den Tod und die Auferstehung des Heilandes anknüpft, halten wir dafür (2 Cor. 5, 15. Röm. 6, 11) daß er als unser Vertreter in seinem Tode durch die Kraft seines Lebens und seiner Gerechtigkeit unser altes Leben, welches der Sünde und durch die Sünde dem Joch und dem Fluch des Gesetzes und dem Tode unterworfen war, aufgehoben, in seiner Auferstehung aber unser neues Leben, welches über Sünde, Gesetz und Tod erhoben ist, dargestellt hat, daß also Gott uns in ihm nicht mehr als Sünder und durch das Gesetz dem Tode verfallen ansieht, sondern als versetzt aus Sünde und Tod in die Gerechtigkeit und das Leben. Mit diesem Dafürhalten aber, durch welches wir mit der Gewißheit des Selbstbewußtseyns uns im Leben und Sterben auf ihn verlassen, kommt nothwendig eben dasjenige in uns zu Stande, was wir in seinem Tode sehen und in seiner Auferstehung. Es verwirklicht sich an uns, was in Beziehung auf uns potentiell in ihm vor Gott gesetzt war, sein Sterben und Auferstehen wird wirklich dasjenige, was es potentiell war, unser Sterben und unser Auferstehen: wir sind in ihm, d. h. jetzt, in wirklicher

Lebensgemeinschaft mit ihm, dem Gestorbenen, gestorben für die Sünde, Röm. 6, 2—5, und lebendig geworden für Gott, V. 11, wir sind so wie gestorben mit ihm, so auch auferstanden mit ihm, Col. 2, 12. 13. 3, 1; wir sind gekreuzigt für die Welt und die Welt für uns, Gal. 6, 14; gleicherweise sind wir gestorben für das Gesetz, um als Eigenthum des Auferstandenen im Geiste zu leben, Röm. 7, 5. 6, vgl. Col. 2, 20; wir sind durch ein Gesetz dem andern abgestorben, Gal. 2, 19, durch das Gesetz des Lebensgeistes dem Gesetz der Sünde und des Todes, Röm. 8, 2; so sind wir mit Christo gekreuzigt, weil an uns vollzogen ist die Aufhebung unsers Eigenlebens, die sein Kreuzestod darstellt und wir leben nach diesem Tode nur so, daß er in uns lebet, Gal. 2, 20, wir leben mit der Bestimmung nicht uns selbst, sondern ihm und in ihm Gott zu leben. 2 Cor. 5, 15. Röm. 6, 11.

2. Von diesem Anfange ausgehend ist nun die christliche Lebensbildung eine fortgehende Ausbildung der ζωή, welche von dem Haupte sich über die Glieder, sie durchdringend, ausbreitet, daß sie in dieselbe Lebensgestalt, deren Vorbild Christus ist, umgestaltet werden, seine δόξα mehr und mehr an sich abspiegelnd 2 Cor. 3, 18. Ihr Leben ist in diesem Sinne eine beständige Auferstehung zum wahren Leben, und als die Entfaltung desjenigen Lebens, welches in seiner Vollendung durch den Auferstandenen repräsentirt wird, ist es eine beständige nachbildende Gemeinschaft mit seiner Auferstehung, in sich schließend zugleich die Gemeinschaft mit seinem Tode, sofern es unter dem Absterben des natürlichen Lebens sich entfaltet. In solcher Art verwirklicht es sich in dem Thun des Christen sowohl, als in seinem Leiden.

Um die hierher gehörigen apostolischen Aeußerungen zu begreifen, müssen wir uns erinnern, daß mit der Auferstehung Christi zugleich das verherrlichte Leben des Auferstandenen gesetzt

ist, daher ohne eine Verschiedenheit des Sinnes auf dieses sowohl, wie auf das Factum der Auferstehung das neue Leben der Christen bezogen werden kann. So Röm. 6, 4. 5: ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν — σύμφυτοι τῆς ἀναστάσεως, aber V. 10. 11. ἐγερθείς — ζῇ. In dieser Stelle ist also die eine Vorstellung in die andere übergegangen, weil das Nicht-mehr-leben in der Sünde V. 2. 6, das Wandeln in dem neuen Zustande des Lebens V. 4 genauer dem ζῆν Christi entspricht, als seinem ἐγερθῆναι. Gleichwohl hat sich die letztere Vorstellung dem Apostel zunächst dargeboten, weil er die geschehene Wiedergeburt als ein Absterben nach dem Vorbilde des Todes Christi vorzustellen veranlaßt war. Dagegen Col. 3, 1, wo er von dem συνεγερθῆναι τῷ χρ. ausgeht, betrachtet er das Trachten nach dem Himmlischen, die nothwendige Consequenz der geschehenen Auferstehung, als eine Nachbildung des himmlischen Lebens, zu welchem der Auferstandene erhoben ist. Der Schluß aber, den er in beyden Stellen macht (vgl. oben S. 20.) hat jetzt vollkommene Gültigkeit, sofern wir voraussetzen, daß er es als die ursprüngliche Bestimmung des Todes und der Auferstehung Christi erkannte, das repräsentirende Vorbild des Christenlebens zu seyn, und als die Bestimmung der Christen, sofern sie überhaupt mit Christo verbunden wären, die vollständige Nachbildung seines Lebens: wer mit Christo gestorben ist (Röm. 6, 4 ff. Col. 3, 2) und auferweckt (Col. 3, 1), der muß, weil er hiermit ein Glied Christi geworden ist, und überhaupt die Bestimmung empfangen hat ihm nachzufolgen, auch als einen Genossen seines Lebens sich betrachten und verhalten (Röm. 6, 11. V. 4 ff. Col. 3, 1). Dieses Leben nun, der Gegensatz des Lebens in der Sünde, Röm. 6, 2, ein Leben für Christum und in Christo für Gott, der Gegensatz des Lebens für sich selbst 2 Cor. 5. 15, ein Leben im Geiste und nach dem Geiste, der Gegensatz des fleischlichen Lebens unter dem Gesetze, Röm. 7, 4 — 6. 8, 5. 8—10, es verwirklicht sich in dem irdischen Leben durch ein entsprechendes φρόνημα, die Richtung des Sinnes und

Trachtens, Röm. 8, 5. 6. Col. 3, 1. vgl. Phil. 3, 19. 20. und durch ein περιπατεῖν oder στοιχεῖν oder καρποφορεῖν, in welchem das Leben und Trachten sich bewährt durch die Weise des einzelnen Handelns, Röm. 8, 4. Gal., 5, 25. Col. 3, 7. Phil. 3, 16—18. Röm. 6, 4. 7, 4. und durch dies Beydes wird erhalten jener Friede und die Freude des Lebens, vgl. Röm. 8, 6.[77]) So wie aber in dieser Verwirklichung des neuen Lebens, welches der Potenz nach in jener anfänglichen Erweckung aus dem Tode der Sünde enthalten war, die Gemeinschaft mit der Auferstehung Christi sich fortsetzt, so schließt sie auch als ihre Voraussetzung eine fortdauernde Gemeinschaft mit seinem Tode in sich. In seinem Kreuzestode ist durch das Opfer seiner Gerechtigkeit die Kreuzigung unseres alten Menschen vollzogen, so soll auch wirklich unser Fleisch gekreuzigt seyn mit den Lüsten und Begierden, damit das geistliche Leben sich erweise in geistlichem Wandel, Gal. 5, 24. 25; durch den Geist sollen die bösen Anschläge des Fleisches getödtet werden, damit wir leben, Röm. 8, 13; der Leib, wiefern er der Sünde hingegeben ist, die Glieder, wiefern sie auf Erden für Irdisches lebendig sind, sollen vernichtet und getödtet werden, Röm. 6, 6. Col. 3, 5, damit wir so, die Glieder Gott weihend als Werkzeuge der Gerechtigkeit, uns ihm darstellen und darbieten als Solche, die aus Todten lebendig worden, Röm. 6, 13. Diese Stelle deutet auf die Idee einer Auferstehung vom Tode zum Leben, die schon jetzt an unserer Leiblichkeit zu Tage kommt, einer Auferstehung des Leibes also vor dem leiblichen Tode. Denselben Gedanken finden wir in mehreren anderen Stellen, wo die Heiligung des äußeren, leiblichen Lebens als ein vorbereitender Uebergang zu der künftigen Auferstehung erscheint. Röm. 8, 10 ff: während in dem Geiste schon das Leben ist durch den Geist Christi, ist der Leib noch um der anhaftenden Sünde

---

[77]) Vgl. hier die weitere Ausführung I. S. 121 ff.

Willen entblößt vom wahren Leben, 7, 24, Gott aber wird ihn einst in die ζωὴ versetzen und dadurch uns zum vollen Leben führen, V. 13, wenn wir jetzt die πράξεις τῆς σαρκὸς tödten. Der Leib repräsentirt das gesammte irdische περιπατεῖν, weil nur durch seine Vermittlung sich die innere Bestimmtheit des sittlichen Lebens verwirklicht. Wiefern der Mensch fleischlich ist, herrschen und wirken in dem Leibe die sündlichen Lüste, 7, 5. 23, und dies sind eben die πράξεις des Fleisches, durch deren Tödtung das Lebendigwerden des Leibes bedingt ist. Dieses Ziel wird nach der ersten Erweckung zum Leben nur allmälig erreicht in demselben Maaße, in welchem der Leib in Wirklichkeit ist, was er seiner Idee und Bestimmung nach ist, ein Eigenthum Christi und ein Tempel des heiligen Geistes, 1 Cor. 6, 13, 15, 19. Auch hier gedenkt der Apostel zugleich der künftigen Auferstehung V. 14, um anzudeuten, daß der Leib, weil er zur Auferstehung bestimmt ist, heilig zu halten, daß also die Heiligung des Leibes die angemessene Vorbereitung ist auf seine Auferstehung. Als Organ des Geistes wird das σῶμα jetzt schon das πνευματικόν, 1 Cor. 15, 44; in der Heiligung des Leibes und in dem geheiligten Leibesleben wird dem Christen hier schon eine höhere unsichtbare Leiblichkeit angebildet, die ihm, wenn er der sichtbaren und sterblichen entkleidet wird, erhalten bleibt, um einst in dem himmlischen Leibe sich zu vollenden. Die auf solche Art eingeleitete Auferstehung setzt der Apostel in beyden Stellen gleich der Auferstehung Christi und führt uns dadurch aufs Neue zu der Voraussetzung, daß auch diese zu dem heiligen Leben, welches Christus in dem irdisch leiblichen Leben entfaltete, in gleichem Verhältnisse steht. Parallel diesen Stellen ist endlich auch Col. 3, 3—5. Die VV. enthalten eine Ausführung und Motivirung zu V. 1. 2: ihr seyd geistlich gestorben, und das Leben, zu welchem ihr nach diesem Tode mit Christo auferweckt seyd, V. 1, ist als ein Leben in Gott verborgen in Gott, gleichwie Christus, da er zur Rechten Gottes ist, V. 1, ver-

borgen ist, um offenbar zu werden in seiner Wiederkunft; wenn dies geschieht, V. 4, so wird nicht nur sein persönliches Leben, sondern auch sein Leben in seinen Gliedern offenbar werden, er wird offenbar als unser Leben und wir mit ihm in der Herrlichkeit. Dieses φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ befaßt jedenfalls die Erscheinung der ζωὴ in der verherrlichten Leiblichkeit, obwohl nicht sie allein: weil aber dieses Ziel uns gesetzt ist (ἵν V. 5), also um dies Ziel zu erreichen, sollen wir tödten die Glieder auf Erden und dadurch das ζητεῖν und φρονεῖν τὰ ἄνω, V. 1. 2, bewähren.

Wie aber das Sterben Christi als die Hingabe seiner selbst an Gott im Kampf mit der Welt und darum in Leiden des Todes vollbracht worden, wie er durch Leiden mußte vollendet werden, und wie demnach seine Auferstehung als die vollendete Offenbarung seines im Tode innerlich vollendeten Lebens das Hervorgehen desselben aus dem Kampf und Leiden ist, so muß auch in dieser Hinsicht der Proceß seines Sterbens und Auferstehens sich in seinen Gliedern auf gleiche Weise vollziehen. Paulus beschreibt dies 2 Cor. 4, wie auch anderweitig, mit besonderer Rücksicht auf sein apostolisches Leben; es leidet aber Anwendung auf jeden Christen. In dem Leiden V. 8. 9, in welchem er, V. 11, allezeit in den Tod dahingegeben wird um Christi Willen, trägt er beständig, V. 10, das Sterben Christi an seinem Leibe; [78]) daß er aber nicht unterliegt in den Leiden, V. 8. 9, sondern sich lebendig und kräftig beweist im Dienste der Gemeinde, V. 12, ist eine Offenbarung des Lebens Christi an seinem Leibe, entsprechend der Auferstehung, in welcher Christus aus seinem Sterben hervorging, V. 10. 11. Das σῶμα repräsentirt auch hier die

---

[78]) Aehnlich Gal. 6, 17, wo der Ausdruck στίγματα sehr natürlich an die Wunden Christi erinnert.

äußere Wirklichkeit des persönlichen Lebens, deren Substrat und Bedingung es ist, und wenn nun dasjenige, was der Apostel während seines Leibeslebens erfährt, dem Sterben und Auferstehen Christi gleich gestellt wird, so liegt darin gewiß die Voraussetzung, daß auch letzteres, und zwar in dem bezeichneten Sinne, schon während des irdischen Lebens Christi vollzogen und durch Tod und Auferstehung nur vollendet ist. Auf gleiche Weise erreicht die Erneuerung unseres inwendigen Menschen, während der äußere aufgerieben wird, V. 16, ihr Ziel in der δόξα, V. 17, durch die künftige Auferstehung nach dem Vorbild der Auferstehung Christi, V. 14. — Aehnlich 2 Cor. 13, 3. 4: wie Christus Preis gegeben war der Welt zur Kreuzigung (vgl. oben S. 54.) jetzt aber lebt als der Auferstandene, so sind auch wir in ihm, als seine Glieder, zwar äußerlich schwach, aber auch seine Auferstehung wird in uns sich erneuern, indem Christus, der in uns lebt, V. 3, sich kräftig erweist in unserm Wirken auf die Gemeinde, V. 4. Daß die Leiden Christi d. h. dieselben Leiden, welche an seinem Theile auch Christus erduldet hat, über ihn kommen, sagt der Apostel auch 2 Cor. 1, 5, und der Nachsatz, daß er gleicherweise auch Tröstung findet durch Christum, enthält wenigstens eine Analogie zu den beyden angeführten Stellen, sofern hier, wie dort, der Gedanke zum Grunde liegt, daß in den Gliedern Christi, wie in ihm, dem Haupte, sein Leben sich durch Kampf und Leiden zum Siege fortentwickelt, vgl. Hebr. 2, 10. 17. 18. Die da leiden, wie Christus, um der Wahrheit Willen von den Feinden der Wahrheit, die sind eben dadurch seine Genossen, sie erdulden sein Leiden; denn dieses ist der Typus aller Leiden dieser Art und die Gestalt seines Leidens drücken Alle aus, nicht nur, die nach ihm, Hebr. 13, 13, sondern auch die vor ihm in derselben Art gelitten haben, Hrbr. 11, 26. In folgenden Stellen ist es ausdrücklich als Gesetz ausgesprochen, daß die Gemeinde Christi und ihre Glieder ihm nachfolgen müssen in seinen Leiden. Col. 1, 24 sind die θλίψεις τοῦ χρ. diejenige Art der Drang-

sale, welche Christus erduldete;[79]) τὰ ὑστ. τ. θλ. τ. χρ. Dasjenige, was an denselben noch mangelt, noch nicht erlitten ist; durch diesen Begriff des ὑστέρημα ist vorausgesetzt, daß vollständig das Leiden des Hauptes den Gliedern sich mittheilen

---

[79]) Die θλίψεις τοῦ χρ. werden also von Christo und von den Christen gemeinsam erduldet, sie sind aber benannt nach Christo, weil er sie typischer Weise erduldet hat. Eben diesem Ausdruck zufolge bilden die sämmtlichen Leiden der Christen die Ergänzung zu dem persönlichen Leiden Christi, und es ist nicht etwa die Rede von denjenigen, welche von den Christen noch zu erdulden sind außer denen, die sie schon erduldet haben. Auch die Anspielung auf Christi Leiden für die Gemeinde, welche in dem ὑπὲρ κ. τ. λ. liegt, vgl. V. 13. 14. 18. 22. dient zum Beweise, daß die Leiden der Christen als Ergänzung des Leidens Christi betrachtet sind. Derselbe Sinn entsteht auch dann, wenn man unter den θλ. τ. χρ. diejenigen Leiden versteht, welche Christus selbst erduldet, so daß, die er in der Gemeinde, als in seinem **corpus mysticum** erduldet, die Ergänzung bilden zu seinem persönlichen Leiden. So z. B. Steiger vgl. Calvin **quemadmodum semel passus est in se Christus, ita quotidie patitur in membris suis.** Mir scheint indeß diese Vorstellung, so wenig sie an sich unangemessen ist, der apostischen Vorstellungs- und Sprechweise fremd zu seyn; auch müßte wohl Christus und nicht Paulus das Subject des ἀνταναπληροῦν seyn. Daß das ὑπὲρ auch eine Stellvertretung ausdrückt, kann man Steiger insofern zugeben, als nicht zwar das Leiden des Apostels als solches, aber das Werk, welches er unter den Leiden vollbringt, der Gemeinde zum Heile gereicht und demnach zur Befreiung von dem Uebel, freylich nicht von demselben, welches er erduldet (d. h. von der θλῖψις, der äußeren irdischen Bedrängniß). Gegen die Römische Lehre von dem stellvertretenden Verdienst der Heiligen behaupten die evangelischen Theologen mit Recht, daß der Apostel nicht entfernt von einem zu ergänzenden Mangel in Beziehung auf das Werk der Versöhnung rede. Vgl. **Chemnitz, Exam. Conc. Trid. III. p. 717 seq.** und Calvin zu der Stelle. Inzwischen ist auch auf Seiten der Römischen Kirche anerkannt, daß die Stelle zur Begründung jener Lehre nicht brauchbar sey. Vgl. **Poli Synopsis** und **Wolf. Curr.** zu d. St.

und von ihnen überstanden werden muß; daß diese Aufgabe erfüllt und das Mangelnde geleistet werde, dazu trägt das Leiden bey, welches der Apostel für den Leib Christi erduldet. Durch diese letztere Bestimmung soll nicht eigentlich die Bedingung ausgedrückt werden, unter welcher ein Leiden zu dem ἀνταναπληροῦν geeignet ist, sondern sie dient zunächst nur zur Charakteristik der Leiden des Apostels (vgl. V. 25) indeß ist in der That ein jedes Leiden, welches jedem Christen, weil er dies ist, von außen her angethan wird (θλῖψις), ein Leiden zum Besten des Leibes Christi, weil es durch eine diesem gewidmete Thätigkeit hervorgerufen ist und, sofern es recht bestanden wird, auch zur Erbauung des Gesammtlebens dient. — Sowie nun 2 Cor. 4 und 13 die Nachbildung des Sterbens Christi als das Antecedens der Gemeinschaft mit seiner Auferstehung erscheint und Col. 1 als die verordnete Bestimmung der Christen, so ist sie auch als die verordnete Bedingung für die Theilnahme an der Auferstehung Christi dargestellt, Phil. 3, 10. 11. (εἴπως) und Röm. 8, 17 (vgl. Luc. 24, 26) 2 Tim. 2, 11. 12, für die Theilnahme an seiner Herrlichkeit. Die erste dieser Stellen ist auch insofern den beyden andern parallel, als sie sich auf die Auferstehung aus dem leiblichen Tode und mithin auf die künftige Herrlichkeit bezieht, vgl. 14. 21. Das Vermittelnde aber zwischen dem gegenwärtigen Stande der Erniedrigung und der zukünftigen Verherrlichung ist nach V. 12—14. 19. 20. das Trachten nach dem himmlischen Kampfpreise, welches nach 2 Cor. 4 und 13 selbst schon eine Nachbildung der Auferstehung des Herrn ist. Auf entsprechende Weise dient die dritte Stelle zur näheren Bestimmung für die zweyte, indem sie nicht das Leiden als solches, sondern das Ausharren im Bekenntnisse unter den Leiden als die Bedingung der Verherrlichung bezeichnet, vgl. indeß auch Röm. 8, 25. Bemerken wir endlich noch, wie es 2 Cor. 4, 10 ausgesprochen ist, daß das Leben Christi, durch welches der inwendige Mensch erneuert wird, V. 16, an unserm Leibe sich offenbart, während an demselben

das Sterben Christi vollzogen wird, so gewinnen wir auch hier die Vorstellung von einer Belebung des σῶμα aus dem Tode vor dem Tode, dieselbe, auf welche wir früher geführt wurden; es ist hier nur die Reflexion hinzugekommen, daß unter Kämpfen wider das Böse und wider die hemmenden Einwirkungen, die von demselben auf die σὰρξ ausgeübt werden, das Leben Christi sich, wie in Christo, so in seinen Gliedern verwirklichen und das äußere Menschenleben in dem σῶμα zu seiner Darstellung weihen muß. Außerdem ist freylich das Sterben, welches hier und welches dort die Voraussetzung des Lebendigwerdens bildet, nicht dasselbe: dort die Tödtung der falschen Lebendigkeit des θάνατος im Fleische und der sündlichen Begierden, hier aber die Hemmung der natürlich sinnlichen, d. h. auf die Welt und die Wechselwirkung mit ihr gerichteten Lebendigkeit, eine Hemmung, die in der That gleichartig ist der gewaltsamen Tödtung Christi. Beydes jedoch bildet in der That einen einzigen Proceß. Denn weil das Leben Christi sich im Gegensatz gegen ein sündiges Gesammtleben entfaltet, muß Christus persönlich durch Leiden Gehorsam lernend vollendet werden und die Hingabe seines Lebens an Gott, durch welche er die Sünde der Welt von seinem persönlichen Leben ausschließt und für das Gesammtleben, dessen Haupt er ist, aufhebt, muß er in der Form der Hingabe seines Lebens in Leiden und gewaltsamen Tod vollbringen. Aus demselben Grunde kann aber auch die Verwirklichung seines Lebens in den Gliedern seines Leibes, durch welche in ihnen wirklich die Sünde aufgehoben wird, nicht ohne Leiden und Kampf erfolgen: sie muß erfolgen in der Gestalt, daß sie der Feindschaft der Welt sich unterziehen und lassen nicht durch sie sich abwendig machen zu sterben ihnen selbst und zu kreuzigen ihr Fleisch, um Christo zu leben.

II. Die Auferstehung vom Tode zum Leben nach dem Ende des irdischen Lebens.

Die Aufhebung des θάνατος für die Glieder der Gemeinde Christi ist die Entfernung und zugleich die Ausschließung desselben. Denn indem sie durch die Wiedergeburt übergehen aus dem geistlichen Tode in das Leben und in der Heiligung die Ueberreste der sündlichen Lebendigkeit getödtet werden, welche der Tod ist, Röm. 8, 6, wird der Tod aus ihnen entfernt, insoweit er sie ergriffen hatte, zugleich aber wird mit dem Moment der ersten Erweckung zum Leben die Entwickelung des θάνατος abgebrochen und mithin von dem Leben der Glieder Christi das sittliche Verderben ausgeschlossen, zu welchem ohne die reinigende und heiligende Kraft Christi der θάνατος sich steigern würde. In diesem zwiefachen Sinne wird fort und fort von dem Leben der Tod überwunden. Die Vollendung dieses Processes, welcher zugleich die Selbstverwirklichung der ζωὴ ist, tritt mit dem Moment ein, da das Leben im Fleische geschlossen ist. Der leibliche Tod ist ursprünglich und nach dem anerschaffenen Gesetze der menschlichen Natur der entscheidende Uebergang, durch welchen der Zustand sich vollendet, den bis zum Tode der Mensch erreicht hat. Er sollte seyn nach der ursprünglichen Bestimmung des Menschen der Uebergang aus Leben in Leben, der Eingang in das Vollkommene aus dem Stande der Vorbereitung. Unter Voraussetzung der nicht aufgehobenen Sünde von welcher die Erlösung verschmäht worden, [80]) ist er der

---

[80]) Dem Christen erscheint das Ende des zeitlichen Lebens als der entscheidende Uebergang, und wenn diesem Moment im Allgemeinen diese Bedeutung beygelegt wird, so ist dabey die geschehene Darbietung des Heiles vorausgesetzt. Die Schrift betrachtet erst mit der Verschmähung des Heiles die ἀπώλεια und den θάνατος als entschieden. Denjenigen, welchen das Evangelium während ihres

Uebergang aus dem Tode in den Tod, der Eingang in die Vollendung des Verderbens. Für die Kinder Gottes aber, die es geworden sind durch die Erlösung, ist er die volle Befreyung von dem Tode der Sünde, indem er wiederum der Uebergang ist aus Leben in Leben und die Einsetzung in das Erbe, welches den Kindern Gottes beschieden ist, den Brüdern und Miterben des Erstgebornen, der als solcher vollendet und dargestellt ist durch die Auferstehung, Röm. 8, 17. 29. vgl. Joh. 14, 3. 17, 24 u. a. Dieser Erfolg des Todes realisirt sich successiv in einer Mehrheit von Momenten, deren Folge durch allgemeine Verhältnisse der Menschheit und der Natur bestimmt ist; dies setzen wir lediglich voraus und betrachten nur die einzelnen Momente mit Rücksicht auf die Vollendung des Individuums, deren repräsentirendes Centrum die Auferstehung der Todten ist, und auf das antitypische Verhältniß derselben zu der Auferstehung Christi.

Indem die Verheißung bezogen wird auf diejenigen Todten, welche Christo angehören 1 Cor. 15, 23, und in ihm, als Glieder seines Leibes entschlafen sind, V. 18 (vgl. Offenb. 14, 13. (1 Thess. 4, 14. 16?) ist wenigstens implicite als die Bedingung der Genossenschaft mit seiner Auferstehung und Herrlichkeit gesetzt, daß im Tode sich die Gemeinschaft mit seinem Sterben bewährt und vollendet hat. Er selbst spricht Matth. 10, 38—39. Joh. 12, 25. 26, für sich und seine Jünger das Gesetz aus, nach welchem durch Dahingabe des Lebens das Leben gewonnen wird. Gewiß soll dieses Gesetz und kann unter jeder Form des zeitlichen Todes erfüllt werden durch

---

irdischen Lebens nicht verkündigt ist, wird es als Verstorbenen verkündigt; denn nach Maaßgabe ihres Verhaltens gegen das verkündigte Evangelium soll alle Welt gerichtet werden. 1 Petr. 3, 19. 20. 4, 5. 6. Matth. 24, 14.

Widmung des Lebens bis zum Ende für Gott und sein Reich, und eine Uebernahme des Todes, wann er kommt, in welcher er nicht nur erlitten wird, sondern willig entgegengenommen. So wird es auch 1 Joh. 3, 16 als ein allgemeines Gesetz aufgestellt, daß wir unser Leben dahingeben sollen für die Brüder, vgl. Joh. 15, 12—14. Die nun in Christo und mit ihm gestorben sind, die sind nach seinem Vorbilde schließlich und völlig für die Sünde und die Welt gestorben; entnommen dem sündigen Gesammtzustande, der auch in ihnen, obwohl nicht mehr gebilligt und gewollt, noch wirkte, und befreyt von dem Kampf mit der Welt und den Leiden, ruhen sie von ihren Mühen Offenb. 14, 13. 7, 15. 16, in näherer Gemeinschaft mit dem Herrn, Phil. 1, 23. 1 Thess. 5, 10. Offenb. 14, 1. Zugleich aber wartet ihrer die positive Vollendung, welcher sie entgegen wachsen, um ganz ihm gleich zu werden am Ende der Tage.

Sie werden alsdann mit ihm der δόξα theilhaft, mit ihm in der δόξα offenbar werden. Röm. 8, 17. 18. Col. 3, 3. 4. 2 Cor. 4, 17. Eph. 1, 18. 2 Tim. 2, 10. u. a. Der Uebergang zu der δόξα ist die Auferstehung, durch welche sie in dem Auferstandenen die ζωὴ gewinnen, 1 Cor. 15, 22. 6, 14. 1 Thess. 4, 14 ff. Sie besteht darin, daß sie aus Todten Lebendige werden im vollen Sinne, was durch die Bekleidung mit einem leiblichen Organe, adäquat der höheren Stufe des Lebens, bedingt ist. Indem das σῶμα an der ζωὴ Antheil hat, Röm. 8, 11, ist es ἐν δόξῃ, 1 Cor. 15, 43. Phil. 3, 21, denn es ist die vollkommene Erscheinung der Vollkommenheit des Lebens; als Organ des lebendig machenden Geistes ist es πνευματικόν, 1 Cor. 15, 44. 45; weil jenes Leben als das vollendete unvergänglich ist, und keinem Sterben mehr unterworfen, kommt dem Leibe die Unverweslichkeit und Ewigkeit zu, V. 42. 52. 2 Cor. 5, 1, und die Freyheit von verzehrenden Einflüssen 1 Cor. 15, 43. In diesen Eigenschaften

werden wir tragen das Bild des zweyten Adam V. 48. 49. Sie werden nur als Postulate ausgesprochen, die in dem Begriff des ewigen Lebens enthalten sind, ohne daß über die substantielle Beschaffenheit des Leibes der Auferstehung reflectirt würde, denn auch die Ausschließung von Fleisch und Blut, V. 50, soll lediglich negativ die Unverweslichkeit ausdrücken.

Die Genossen der Auferstehung Christi ererben, vollendet in ihrem persönlichen Leben durch die Auferstehung, sein Reich, Matth. 25, 34. Jac. 2, 5. 2 Petr. 1, 11, und in dem Erbe verwirklicht und bethätigt sich ihr Leben in der δόξα mit ihm und nach seinem Vorbilde. Sie empfangen jeder nach seiner Gabe ihre Stellung in seinem Reiche und das Maaß ihrer Thätigkeit, und haben alle gleichen Antheil an ihres Herrn Freude Matth. 25, 21. 23. Luc. 19, 17. 19. So theilen sie mit ihm im freyen, wirksamen und ungehemmten Leben sein Königthum 2 Tim. 2, 12. Röm. 5, 17. Offenb. 3, 21 (20, 4) 22, 5. Abrahams Saame soll die Welt besitzen Röm. 4, 13. Dies ist in gewissem Sinne seines Königthums Ende: sowie mit dem τέλος sein königliches Walten, wiefern es auf die Ueberwindung der Feinde gerichtet ist, aufhört, weil es sein Ziel erreicht hat, so ist auch sein Mittlerwerk an den Gliedern seines Reiches vollendet, sie sind mit ihm in unmittelbarem Verhältnisse zu dem Vater, Ein Gesammtleben mit ihm, in welchem Gott ist Alles in Allem, in diesem Sinne übergiebt er dem Vater das Königthum. 1 Cor. 15, 24 ff. Aber er ist immerdar das Haupt, es ist sein Leben, in welchem sie leben und herrschen und insofern ist er derselbe in Ewigkeit und seines Königthums kein Ende.

So ist auferstanden, um als auferstandener zu leben, der Leib des Herrn, das ist die Gemeinde mit ihm, ihrem Haupte, und in diesem Ziele ist jener Eine Proceß der Auf-

erstehung vollendet, dessen Zeichen und wirksamer Anfang in der Auferstehung seines Leibes aus dem Grabe gegeben war. Denn seine Auferstehung ist das Symbolum des neuen Lebens, in welchem der Tod, der Sold der Sünde aufgehoben ist, nachdem durch seinen Tod das vorige getilgt worden mit der Sünde, der Schuld und dem Tode.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01014 5839